STORIA DELLA FILOSOFIA MODERNA DAL RISORGIMENTO DELLE LETTERE...

STORIA
DELLA FILOSOFIA MODERNA
DAL RISORGIMENTO DELLE LETTERE
SINO A KANT

DEL SIGNOR

G. AMADEO BUHLE

PROFESSORE DI GOTTINGA

TRADOTTA IN LINGUA ITALIANA

DA

VINCENZO LANCETTI.

TOMO QUINTO

DALLA FINE DEL SECOLO XV AI PRIMI ANNI DEL XVI.

MILANO
DALLA TIPOGRAFIA DI COMMERCIO
1822.

Prezzo del presente Tomo

Fogli 25 a cent. 16 cad.	lir.	4. —
Legatura	»	—. 10
	lir.	4. 10
Spesa di porto	»	
Totale lir.		

STORIA
DELLA FILOSOFIA MODERNA.

STORIA
DELLA FILOSOFIA MODERNA
DAL RISORGIMENTO DELLE LETTERE SINO A KANT

DEL SIGNOR

G. AMADEO BUHLE

PROFESSORE DI GOTTINGA

TRADOTTA IN LINGUA ITALIANA

DA D. VINCENZO LANCETTI.

TOMO QUINTO

DALLA FINE DEL SECOLO XV AI PRIMI ANNI DEL XVI.

MILANO

DALLA TIPOGRAFIA DI COMMERCIO

1822.

STORIA
DELLA FILOSOFIA MODERNA

VOLUME V.

Cap. I.

Apologia del sistema pneumatologico di Marsilio Ficino, contro gli Epicurei.

La dottrina di Ficino relativa alla Divinità, e soprattutto la sua teoria dell' anima, dovevano più che ogni altra opinione disgustare i partigiani della filosofia epicurea e della naturale. Quindi è che Ficino pose una particolar cura a discutere le obbiezioni, che potevanglisi fare, ed a confutarle co' principj ch' egli ammetteva. Questa discussione forma l' argomento de' libri undecimo e duodecimo della sua opera, dopo i quali

torna di nuovo a provare l'analogia dell'anima umana con la Divinità. Fra le ragioni da esso allegate parecchie ve n'ha di singolarissime, e il motivo per cui furon trovate di qualche spesso può soltanto attribuirsi alle superstiziose idee, che avean voga a que' tempi. In fatto ei cita filosofi, poeti, e sacerdoti, come gli ispirati da Dio: parla delle varie situazioni dello spirito, nelle quali ci vengon fatte le rivelazioni divine; tratta dei miracoli operati da certi uomini, in virtù di un potere sovranaturale che Dio accordò loro; e finalmente ragiona degli sforzi continui dell'anima per divenir Dio.

Dio ha dodici qualità. Egli è la stessa verità e bontà; è il creatore dell'universo; è innalzato al di sopra di tutto; si trova in tutto; è eterno; sorveglia tutto; è giusto; regge l' universo con perseveranza; tratta ogni cosa con moderazione e dolcezza; è infinitamente felice; e contempla se stesso nella sua beatitudine e perfezione. L'anima parimenti tende verso tutte queste qualità della Divinità; ella va in traccia della bontà e della ve-

rità, aspirando alla bontà e verità infinite e perfette; la vita sua rassomiglia a quella di una pianta, perchè nodrisce il corpo: a quella di un animale perchè fa attenzione ai sensi: a quella d' un uomo, perchè si occupa con intelligenza di ciò che concerne la specie umana: a quella di un eroe, perchè indaga le cause della natura: a quella di un demone perchè fa calcoli matematici: a quella di un Angelo perchè cerca di conoscere i segreti di Dio: a quella di Dio finalmente, perchè lo scopo finale delle sue azioni è sempre la Divinità. Le quali tutte qualità ella in se riunisce, di maniera che l' uman genere tende a divenir tutto, giacchè vive una vita propria a tutti gli esseri. L'anima aspira a far tutto, ed a superare tutte le cose: vuole essere pertutto, ed essere sempre, e procura di giungere alle quattro virtù di Dio, il quale, per usar le espressioni del Ficino, *est providus, justus, fortis, et temperatus;* agogna alla libertà somma, ed alla pienezza del potere; se stessa contempla ed onora a guisa della Divinità. Gli uo-

mini non solamente amano se medesimi, locchè è comune a tutte le altre cose della natura, ma eziandio si riveriscono come se fossero Dii. Il saggio sottopone all'anima, come a suo signore, le cose esterne e corporee; vergognasi di macchiare con sentimenti abbietti o con terreni pensieri la maestà rispettabile della sua intelligenza, in cui riconosce una immagine di Dio. E questa idea della propria dignità fa sì che l'uomo, che si è sozzato di un peccato, o che volle commetterne uno, non può, senza provare un rossor naturale, rivolger gli occhi non solo sopra i suoi simili, ma sì anche sul proprio spirito, in cui gli pare di veder l'immagine della Divinità. Questo è ciò che si chiama coscienza, la quale ci rende pentiti delle nostre cattive azioni, allora pure che non abbiam castighi a temere, come se lo spirito celeste abborrisse mai sempre le terrene sozzure. Nel malfattore manifestasi in particolar modo codesto onore divino. Gli uomini più reprobi perseverano ostinatamente nella maniera loro di pensare

e di agire, perchè troppo compiacciousi di se medesimi: persistono ne' disegni loro, e li eseguiscono, come fossero risoluzioni divine. Oltr'a ciò tutti gli uomini onorano coloro che hanno reso servizio al genere umano, e li riveriscono come esseri divini, e li adorano dopo morte. Siffatto rispetto per se medesimi e per la sua specie non trovasi in verun animale di nessuna specie. L'uomo parimenti è il solo che concepisca l'idea di adorar Dio e di esprimergli la sua venerazione con gesti, con parole, con altari, templi, e sagrifici. E qui Ficino prova altresì, contro gli epicurei, che la religione è una essenzial conseguenza della natura divina dell' uomo.

Cinque altre quistioni rimanevano ancora intorno all' anima, che Ficino non avea discusse in tutti gli anteriori ragionamenti; alle quali consacra in questo luogo un particolare esame; e sono: 1.° L' intelligenza di tutti gli uomini è essa una sola intelligenza eterna, come volle Averroe: o nò? Se l' intelligenza persiste eternamente, l'anima individuale muore

ella al momento della morte del corpo, sì che l'anima umana sia mortale, a malgrado la immortalità della intelligenza? Per qual ragione le anime, se hanno una origine divina, vennero accoppiate agli ultimi generi di cose, cioè ai corpi terreni? 3.° Per qual ragione provano tante pene e tormenti in codesti corpi? 4.° Perchè se ne staccano con tanto rincrescimento? 5.° Qual'è lo stato loro sia prima che entrino ne'corpi, sia quando ne son dipartite?

Comincia Ficino dall' esporre istoricamente come avvenne che Averroe, avendo male interpretata la dottrina di Aristotele, di cui non altro aveva che una traduzione araba piena di sbagli contro il buon senso, e essendo stato indotto in errore dalle differenti interpretazioni, che gli antichi scoliasti di Aristotele, e tra essi Alessandro Afrodiseo e Temistio, danno del domma aristotelico della immortalità dell' anima, fu tratto a sostenere l'ipotesi d'una intelligenza generale, eterna, e nel tempo stesso quella della mortalità delle anime individuali. Espone poscia

più minutamente l'opinione dell' arabo filosofo; e siccome è molto oscura e diede occasione a molte dispute ne'secoli quindicesimo e decimosesto, così parmi opportuno di qui discuterla con qualche ampiezza.

Averroe leggeva in Aristotele non essere materiale e mortale l'essenza della intelligenza, e ne conchiudea: 1.°, che l'intelligenza, non può essere composta di materia e di forma come il corpo, 2.°, che non è una qualità divisibile, come il corpo, o da lui dipendente in qualche modo; 3.°, che è una forma, la quale non può nè formare, nè vivificare, nè governare il corpo, nè essergli tanto aderente, che la sostanza e la materia della intelligenza costituiscano un composto, il quale esistesse come una cosa. Adotta Ficino le due prime conclusioni, e l'ultima rifiuta.

Ecco i raziocinj di Averroe riferiti da Ficino per isviluppare la terza asserzione.

1.° Se l'intelligenza fosse un atto del corpo, e ne costituisse la forma plastica e vivificante, da essa e dal corpo risul-

terebbe una cosa composta, ovvero una unità composta. Ma l'accoppiamento del corpo con l'intelligenza non può accadere, a meno che essa non prenda parte al corpo. Ora, una siffatta partecipazione non si accorda con la natura spirituale, che è assolutamente libera e indipendente dalla materia.

2.° Se l'intelligenza fosse una forma del corpo riceverebbe tutti gli oggetti in quello stesso modo che li riceve la materia. Diffatto ciò che è forma di corpo non riceve nulla senza la materia del corpo stesso. Ma la materia riceve le cose tutte come divisibili, donde nasce che le forme in lei sparse trovansi soggette al tempo ed ai particolari. Converrebbe adunque che l'intelligenza concepisse tutte le cose in quella stessa maniera; ma allora ella non concepirebbe mai veruna natura generale per le sue forme.

3.° La materia non conosce la forma ch'ella possiede. Se per conseguenza l'intelligenza, a motivo della sua associazione con la materia, ricevesse la forma com'essa, non acquisterebbe mai conoscenza veruna.

4.° Egli è impossibile che vi sia una forza infinita in un corpo qualunque. Ma la forza della intelligenza, sotto certo punto di vista, è infinita.

Da tutte queste ragioni Averroe conchiudeva che l' intelligenza non è per natura sua annodata alla materia. Essendovi in natura un gran numero di specie di intelligenze, il filosofo arabo ammetteva che una certa specie di essa intellelligenza costituisce quella dell' uomo, e che è quella che, in noi, contempla l' armonia delle cose, attesocchè tutti gli uomini, considerati sotto il rapporto della specie in generale, hanno la stessa maniera di conoscere gli oggetti, la stessa anima, la stessa vita, e la stessa forma. Ma se l' intelligenza umana è di una specie, fa pur di mestieri, che, avuto riguardo al numero, sia unica e non divisa individualmente; perchè una forma, che per se medesima è una quanto alla specie, non potrebbe esser divisa in più, fuorchè annodandosi con la materia. Come può dunque accadere che l' intelligenza umana, la quale per se medesima costi-

tuisce una unità, si trovasse divisa tra più, che non prendessero parte alcuna alla materia? Oltre a ciò se vi fosse una intelligenza in me ed un'altra nel mio vicino, bisognerebbe parimenti che la specie che concerne la parità dell'oggetto da conoscersi, esistesse una in me, l'altra nel mio vicino, e che nondimeno fosse sempre la stessa quanto alla specie. Diffatto, poichè le spezie delle cose da conoscersi trovansi in certo modo rinchiuse nello spirito come nel soggetto, converrebbe che altre specie differenti fossero egualmente contenute in ciascun altro spirito, e che fossero diverse in numero, in quel modo che le intelligenze di molti individui differiscono parimenti in numero. Ma tra le specie o le forme, che son differenti di numero e che tuttavia una sola ne costituiscono quanto alla specie, vi sono forme particolari, che non possono contribuir nulla alla conoscenza, perchè ciò che si ha a conoscere debb'essere una cosa generale. Aggiungasi che, quando uno istruisce un altro, par che il maestro trasferisca la

sua scienza nel suo discepolo; ora, egli partecipa al discepolo, o quella scienza che ha, o una scienza differente in numero dalla sua, ma eguale quanto alla specie; che se la comunica come eguale quanto alla specie, ma differente quanto al numero, ei genera la scienza in quello stesso modo che la natura adopera nel produrre le sue opere. Il principio attivo della natura converte la sua forma in un' altra, che per lo più le rassomiglia per la specie, benchè ne differisce per numero: ma questo è il caso delle cose che sono in armonia per mezzo della materia; all' incontro la scienza, tanto del maestro che del discepolo, è superiore alla materia, anzi non è pure una qualità attiva, come il calore o altra qualunque. Un sol caso dunque rimane, cioè quello che il maestro comunichi al suo allievo la scienza ch' ei possiede, sì quanto alla specie, come quanto al numero. Ora la cosa diventa impossibile se tutti due non hanno una sola ed unica intelligenza, affinchè tal qualità della scienza non passi da un soggetto in un

altro, e che il maestro, nel dare le sue lezioni, non sia costretto a perderla egli. Se le intelligenze umane differissero in numero e formassero una sola specie, le idee degli oggetti concepiti sarebbero parimenti di specie identica, e di numero differente. Quelle cose, che a malgrado la lor differenza si accordano però in qualche maniera, riferisconsi certamente sì le une che le altre ad un' idea commune qualunque. La mia intelligenza conserva, come quella del mio vicino, una idea comune di specie, a cui si riferiscono le differenti idee. Ora, se noi ci formiamo entrambi una idea consimile, io una, e il mio vicino l'altra, le quali due idee, differenti quanto al numero, sono però una specie sola, noi saremo allora costretti di supporre una nuova idea comune, e così in progresso sino all'infinito. Ma è una sciocchezza il voler ammettere una progressione all'infinito nelle cose ordinate, e nondimeno debb'esservi necessariamente un ordine nella spezie delle cose.

La conseguenza di tutta l'argomen-

tazione di Averroe è dunque, che l'intelligenza umana essendo senza materia, fu sempre e sarà sempre unica, ma è la più inferiore di tutte le intelligenze. E siccome Averroe concedeva una particolare intelligenza ad ogni sfera superiore, così dicea pure che la bassa sfera, in cui l'uomo vive, non ha che una intelligenza, che non è quella di tal uomo o di tal altro, nè quella del genere umano, come se fosse soltanto l'intelligenza unica di questa specie nella sfera inferiore, come molti sostengono a torto ch'egli credesse, ma che è pertutto la stessa in tutta questa bassa sfera. L'uomo individuo, che cade sotto i nostri sensi, è composto di un corpo e di un'anima sensitiva, ma non contiene anima pensante. Codest'anima sensitiva è la più perfetta di tutte quelle della stessa natura; e costituisce un genere diverso di quella degli animali; e tante anime vi ha di questo genere, quanti corpi umani nascono, e tante parimenti ne muojono, quanti corpi periscono. Alla forza suprema di quest'animo Aver-

roe dà il nome di giudizio (*vis cogitatrix*). Aggiunge che le anime degli animali hanno una certa forza esaminatrice, mercè la quale, non che col soccorso di un istinto naturale, giudicano rapidamente ciò che lor conviene o che nuoce, e lo desiderano o lo fuggono. L'anima umana ha la stessa facoltà, ma, in vece di essere governata dalla natura, indaga lo stato delle cose, e sceglie dopo aver riflettuto, nonostante non ancora conosce il generale, e vede soltanto le particolarità. A questa forza Averroe dà il nome di facoltà di conoscere le cose particolari (*ratio particularis*), al contrario della intelligenza propriamente detta, o della facoltà di conoscere le generalità (*ratio universalis*), la cui sede colloca nel centro del cervello tra l' immaginazione e la memoria. Ei crede infatto che il *sensorium commune*, che attiva e raccoglie in se le azioni dei cinque sensi, risiede nella prima parte dell' encefalo. La seconda è occupata dall' immaginazione, che rappresenta e conserva le immagini raccolte dal *sensorium commune*.

La terza alloggia il giudizio, o la facoltà di giudicare isolatamente le immagini. La quarta è la residenza della memoria. che conserva i giudizj. Il giudizio, nella sua qualità di reggente della parte media del cervello, è il più prossimo alla intelligenza, e questa esiste pertutto per lui, gli presta continua assistenza, e compie così il suo sapere, perchè le immagini degli oggetti che il giudizio le presenta la eccitano alla conoscenza. Questo è il solo nodo che esiste tra l'uomo e l'intelligenza. La quale non è una parte o una *forma* vivificante dell'individuo, composta del corpo e di un'anima dotata di giudizio; perocchè l'intelligenza si trova separata dall' uomo individuo, tanto per l'essenza che per l'esistenza reale. Ma siccome l'intelligenza assiste sempre al giudizio dell'uomo individuo, dalle idee e giudizj particolari del quale ella trae le generalità, così l'uomo somministra il soggetto delle speculazioni all'intelligenza, come la luce colorata dà all'occhio l'occasion di vedere. Tuttavia dall' unione della intelligenza con l'uomo individuo

risulta, non già un essere, ma una conoscenza (*intellectio*), che non si trova altrimenti nell' uomo, ma bensì nella intelligenza, e che è solamente stimolata dal giudizio dell' uomo (1). Nulla accade nell' uomo per tal attività della intelligenza, che questa non perfezioni e circoscriva. L' intelligenza è quella che racchiude l' attitudine alle arti ed alle scienze. L' anima che ha l' ufficio di giudicare esiste nel fanciullo, sin dal primo istante della sua esistenza; l' intelligenza sviluppasi molto tempo dipoi, quando questa prima anima ha bastantemente purificate le immagini, perchè possano stimolare l' intelligenza.

Gli averroisti volevano che l' intelligenza fosse composta non solo di due forze ma anche di due sostanze; che la

---

(1) In ciò principalmente risiede il carattere della opinione di Averroe. Ecco le espressioni di Ficino: *Neque ex homine hoc et mente conficitur unum esse, sed operatio una; contingit una scilicet intellectio, quæ tamen non in homine est ullo modo, sed in mente sola, in mente, inquam, ab hominis cogitatione pulsata.*

forza, come attiva, è una sostanza; che la forza come passiva è un'altra sostanza; che la prima è di sua natura una essenza luminosa, ed il principio plastico; che la seconda è assolutamente oscura e destinata ad essere formata; che il nodo eterno che entrambe le unisce fa sì che l'anima è unica, quanto all'esistenza, nello stesso modo che in natura la materia e la forma danno origine ad un corpo unico quanto all' esistenza. La prima intelligenza chiamavano essi agente (*intellectus agens*) e l'altra intelligenza passiva (*intellectus patiens, formabilis et capax.*) Credevano che l'intelligenza attiva pensi sempre se medesima come atto da per se esistente, di maniera che volgendo uno sguardo sulla sua essenza conosca se medesima, e per mezzo di lei conosca anche le essenze ragionevoli superiori; ma aggiungevano che siffatta conoscenza costituisce l'essenza stessa della intelligenza attiva. Ora, codesta essenza trovandosi sempre congiunta alla intelligenza passiva conchiudevano che in virtù di essa essenza in-

tellettuale identica, l'intelligenza passiva conosce sempre l'attiva; conoscenza che dal canto suo è identica con l'essenza della intelligenza passiva, di maniera che questa concepisce anche le essenze intellettuali superiori. La conoscenza delle essenze superiori trovasi nella intelligenza generale, o in un'anima che costituisce un atto eterno. L'altra conoscenza, che risiede nella parte passiva dell'anima, è bensì fissa, ma però variabile e moltiplice nel tempo, poichè è data all'uomo, giusta il sentimento di Averroe. E siccome la intelligenza passiva si accosta più alla intelligenza attiva che all'immaginazione, e che la sua annessione con l'immaginazione, che è congiunta al tempo, dà pur luogo ad una conoscenza soggetta al tempo, così gli averroisti pensarono che può concepirsi in questo modo, cioè, ch' ell' abbia, in causa della union sua colla intelligenza eterna (attiva), una conoscenza eterna, la quale è tanto più chiara dell'altra, quanto più grande è l'affinità fra l'intelligenza passiva e l'attiva, che tra la prima e l'im-

maginazione. Ma considerata rapporto all' uomo, l' intelligenza passiva non altro racchiude che una scienza dubbiosa e variabile delle cose individuali, in guisa che, per modo d' esempio, durante la vita di Pitagora, le immagini degli oggetti accumulate nel giudizio di quel filosofo producevano una scienza pitagorica, ma cessando le immagini col morir di Pitagora, disparvero altresì le forme e le conoscenze scentifiche che n' eran prodotte; perocchè tali forme provenivano dalle immagini degli oggetti, e non potean durare più di loro. Parimenti durante la vita di Pitagora, l' intelligenza passiva cangiò d' atto rispetto a codeste forme, tante volte, quante variazioni provò il giudizio del filosofo. Quindi l' intelligenza passiva concepisce e dimentica insiememente al giudizio dell' uomo. L' esempio di Pitagora, e del rapporto di lui all' intelligenza passiva potrebbesi del pari prendere da Platone, o da qual si voglia altro individuo della specie umana. L' intelligenza passiva pertanto riceve dalle diverse anime umane tante idee generali

quante immagini di oggetti esse racchiudono, tante capacità differenti per le arti e le scienze, quanti diversi studi vi ha tra gli uomini. Ma siccome un infinito numero d' uomini si applica giornalmente a conoscere le cose, così l' intelligenza passiva impara ogni giorno tutto ciò che a tali cose ha rapporto. Oltre a ciò, le idee generali prodotte dalle immagini contenute nell' umano giudizio, non solo gli insegnano gli oggetti inferiori, ma anche a conoscere se medesima, tanto in tutti gli uomini, come e principalmente ne' più saggi, e fanno sì ch' ella giunge dapprima a conoscere da se stessa l' intelligenza attiva, dipoi col mezzo di questa a conoscere l' intelligenza degli spiriti superiori; in che sta l' ammirabile connession delle cose, giusta l' opinione degli avverroisti. Diffatto le forme pure sono interamente separate dalla materia, anzi non vi sono molti Angeli che appartengano ad un genere unico di Angelo: altrimenti l' idea generica d' Angelo sarebbe indivisibile, carattere che può solo aversi dalle cose

materiali, ma vi ha tanti generi d'Angeli, quanti son gli Angeli. All'incontro un genere di forme corporee può contenerne un gran numero; quai sono le anime de' Bruti, e le forme inferiori a quelle. Tra le forme assolutamente prive di materia, e le forme corporee trovasi il corpo misto composto dell'uomo e della intelligenza, o di un gran numero d'anime umane e d'una intelligenza, a guisa per così dire, di un immenso mostro fornito di infinite braccia, ma avente una *sola testa*; e riunendo la forma assoluta alle forme corporee. L'assoluto resta unico in se medesimo: il corporeo diventa moltiplice, perchè l'intelligenza unica basta ad una quantità di anime. Gli Averroisti davano il nome d'uomo intellettuale (*homo intellectualis*) a siffatto composto di una intelligenza e di una conoscenza degli uomini, e chiamavano invece uomo *cogitativo* (*homo cogitativus*) ciascun individuo separato dalla intelligenza. Il primo, dicevano, concepisce qualche cosa, perchè una parte di lui, cioè l'intelligenza, conce-

pisce in fatto qualche cosa; l'altro non concepisce assolutamente nulla.

Dopo di avere in tal modo esposto il sentimento di Averroe, procede Ficino a confutarne la dottrina, e comincia per escludere l'opinione del filosofo arabo che l'intelligenza non sia nè una forma corporea, nè una forma qualunque, benchè immateriale, del corpo, ed adotta quella di Avicenna, che sia evidentemente una forma incorporea del corpo, costituente in certo modo un grado intermedio tra le forme inerenti ad un corpo, e le forme immateriali inerenti a nessun corpo, sì che partecipi tanto dell'una che dell'altra di queste due specie. Egli ne aveva anteriormente indicate le ragioni, ed io mi presi pur cura di accennarle. Ma in qual modo l'intelligenza è unita al corpo? Mischiasi ella con esso. Nò, perchè ciò che è misto perisce. Tocca il corpo? Nò perchè il contatto spetta soltanto ai corpi. È chiusa nel corpo? Nò, perchè solamente il corpo trovasi chiuso in un luogo. Qual è dunque la maniera di agire delle forme sul

corpo, al quale fanno parte della esistenza loro? Lo penetrano interamente con la loro essenza, la cui forza trasportano in lui. Ma siccome l'essenza produce l'esistenza, e la forza genera l'attività, così le forme accoppiando l'essenza loro al corpo gli danno l'esistenza, e trasmettendovi le loro forze gli imprimono l'attività, cosicchè l'unione dell'anima e del corpo produce una esistenza animale unica, ed una unica attività. L'esistenza appartiene all'anima in causa della sua essenza, ed al corpo in causa della sua partecipazione all'essenza stessa. L'anima con la sua esistenza non si perde punto nel corpo, ma lo innalza anzi sino a lei. Gli è facil capire che una forma incorporea può riempiere un corpo esteso. Formare, è una cosa del tutto differente e assai più nobile che essere esteso. Se dunque la materia ha l'estensione, ma non il poter di formare, una forma può formare la materia senza aver l'estensione, ovvero senza essere originariamente estesa. Giacchè l'anima esiste come sostanza indipen-

dente e separata in mezzo alla massa materiale, ella persiste sempre nella sua separazione da cotal massa. L' anima, che è un essere specificamente diverso dalla materia rozza, e più eccellente di lei, non vi si trova nemmeno unita, fuorchè intermediatamente. La forma più perfetta contiene sempre in se quella che lo è meno, come il quadrato contiene il triangolo. Quindi, siccome l' anima possiede la facoltà di pensare che è la più perfetta di tutte, così ha quelle di sentire, di nodrire, e di reggere, cosicchè l' anima sensibile è vegetativa, e la forma delle cose corporee inerti si trova contenuta nella forza dell' anima ragionevole. Donde resulta che l' anima è la forma della materia rozza per la più inferiore delle sue forze: lo è delle piante per la seconda: lo è degli animali per la terza; insomma ell' è dappertutto la forma delle forme. Quindi è che l' anima ragionevole forma il corpo più che tutt' altre forme, perchè forma con maggior numero di forme, e forma anche più puramente: attesocchè, per valerci

delle espressioni di Ficino, tocca la rozza materia co' piedi, mentre il suo capo aggirasi da lungi sulla materia stessa.

Il modo di associazione dell' anima ragionevole col corpo non rassomiglia punto alla maniera con che un corpo si unisce ad un altro. Diffatto i corpi che si congiungono soltanto per un mutuo contatto, non sono e non agiscono insieme, come il corpo e l'anima sono ed agiscono l'uno coll'altra. Pare adunque una somma goffaggine quella di paragonar l'anima, che è il principio dell' attività, la fonte *della vita*, e *di* tutti i *moti*, a corpi densi e massicci, che tanto men vita posseggono ed attività naturale, quante più qualità corporee si accordan loro. Quando i corpi massicci vengon divisi, le parti ne restano sparse, e non tendono a riunirsi di nuovo, come fanno i corpi sottili. Nè l' unione del corpo e dell'animo può dirsi un miscuglio simile a quello del vino e dell' acqua, perocchè questi due corpi, mischiandoli insieme, perdono le proprietà che avevano prima, e cessano di essere ciò che erano stati fino allora;

laddove l' anima, sostanza incorporea, nulla ha di comune con la materia, che rende possibile il miscuglio di quei due esseri. Meglio converrebbe il paragone del miscuglio del calore del fuoco con l'acqua, perchè il calor non è corpo, e quindi rassomiglia maggiormente all' anima, ma anche questo parallello non somministrerebbe un soddisfacente resultamento, per la ragione che una parte del calore trovasi in una parte dell'acqua, e che tutta l' acqua non contiene tutto intero il calore. Molte altre comparazioni allegate da altri espone Ficino per far intendere l' union dell'anima con la materia, ma nessuna gli sembra meritevole d' approvazione. Il corpo è dunque rinchiuso nell' anima immutabile ed illimitata, come, per così esprimersi, cosa limitata e variabile. L' anima esiste in lui per tutto, ma non esiste esso in tutta l'intera anima, ma trovasi soltanto nell' ultimo grado di lei, cioè nel principio vitale. E in fatti siccome l' anima è molto al di sopra del corpo per la sua forza, da cui dipendono il moto e

l' accrescimento del corpo stesso, così non solo fa d'uopo che l' anima esista nell'intero corpo, ma eziandio che la presenza di lei estendasi molto al di là. Ma, essendo ella indivisibile, esiste tutta intera dappertutto ove si trova; all' incontro il corpo, che non rassomiglia alla totalità della forza dell' anima, non rassomiglia nemmeno alla totalità della sua presenza. Ciò nondimeno, benchè la presenza dell' anima estendasi anche al corpo, questa circostanza non dee far credere impossibile che l' anima sia suscettibile di attrarre la materia per modo da formar con essa un composto. È proprietà delle forme di attaccare a se la materia, di formarla, e di unirne le parti; e quanto più eccellente è la forma, e più domina la materia, tanto maggior perfezione può porre in tale atto.

Non solo la naturale armonia delle cose prova essere la stessa anima che pensa e che sente nell' uomo, ma questa verità viene anche dimostrata dalla opinione unanime de' filosofi, e dalle azioni dell' uomo. Tutti i filosofi accordansi a

dire che l'uomo è un essere differente dal bruto, perchè possiede l'intelligenza. Ma una cosa non può ad altre cause dovere la differenza che passa tra lei e le altre cose, fuorchè alla sua forma interiore. L'intelligenza non sta esclusivamente nel giudizio (*anima cogitatrix*), nel senso degli Averroisti, ma dipende anche dalle azioni dell'uomo, che tendono verso il bene generale. Per conseguenza l'intelligenza, ossia la ragione, è dunque la forma, per la quale soltanto ciascun uomo fa parte del genere umano. S'ella avesse una esistenza distinta da quella dell'uomo, non costituirebbe giammai un genere stesso con lui; anzi l'uomo meriterebbe il nome di sostanza carnosa a ragione della sua forma estrinseca. In tal caso adunque l'intelligenza sarebbe un ente separato dall'animale dotato di giudizio, e questo dal canto suo costituirebbe un ente diverso dalla intelligenza. Altronde il pensiero e il concepimento sono all'uomo naturali: egli si move da se stesso, e le sue azioni sono di tal natura, che non si potrebbe negare l'im-

pero ch' egli esercita sovra di esse; ei può rifletterle e ragionarle prima di eseguirle, è in poter suo di ammettere una regola generale, di classificare sotto questa regola i casi particolari, e di decidersi intorno ad essi con essa. La prima parte di tal raziocinio, la determinazione delle qualità generali, supporrebbe l' intelligenza, anche nel caso in cui si volesse che la forza, cui spetta il giudizio, dovesse altresì coordinare le cose particolari. Ma siccome la sola intelligenza contiene la regola generale per valutare ciò che è bene, così possiede la volontà generale d'acquistare lo stesso bene, mentre il giudizio sensuale non può contenere che una opinione particolare e un particolare desiderio. Sostiensi tuttavolta che l' uomo è libero di moversi, gli si accorda pure, non già la semplice intelligenza che non si move e non contiene che il principio del moto, non già nemmeno la semplice natura animale, che è messa in azione e che non agisce con libertà, ma bensì queste due facoltà a un tempo stesso.

Ora, se entrambe costituiscono il genere della umanità, vale a dire un individuo umano, l' intelligenza allora è la forma vivificante del corpo: altrimenti non potrebbesi trovar nulla in nessuna parte che si movesse liberamente, o una certa intelligenza avvicinantesi alla natura animale determinerebbe questa a entrare in azione, come la forza con cui si slancia una pietra la determina a portarsi in alto. Quindi da un lato l' idea della libertà diventa chimerica, e dall' altro quella della individualità dell' uomo cessa di essere ammissibile. Gli Averroisti, che suppongono una intelligenza separata dall' umanità, non possono rispondere a tai raziocinj fuorchè assurdità, che è quanto dire che le risposte loro vengono in sostegno esse pure dell' argomentazione.

Ficino riferisce eziandio altre più conchiudenti obbiezioni contro l'opinione di Averroe. Se una natura ha due forze diverse per la sua attività, l' azione dell' una cessa al manifestarsi quella dell' altra. Un uomo seduto a mensa

non può prestare alla musica un'attenzione eguale a 'quella che presta alle vivande di che si riempie lo stomaco. Se una non sospendesse l'altra, bisognerebbe conchiuderne l'esistenza, non già di due forze di una stessa sostanza, ma di due forze di sostanze differenti. Ma la forte tensione dell'anima rispetto ad una sensazione sospende sempre l'attività della intelligenza, e *viceversa*; dal che resulta che l'intelligenza è essa pure una facoltà della nostr' anima, quanto la nutrizione e il sentimento. Nelle persone agitate da un sogno, sbalordite dal vino, trasportate dall'ira, tormentate dall'amore, o cadute in demenza, l'anima porta tutta l'attenzion sua sopra date immagini, di modo che è in esse impossibile che l'intelligenza stabilisca un giudizio a sangue freddo. Al contrario quando l'intelligenza è interamente assorbita dalla contemplazione delle cose divine, l'immaginazione tace, e se le avviene di voler alzare la voce, l'intelligenza ben tosto la richiama ne' suoi confini. Chi potria dunque sostenere

che l'immaginazione e l'intelligenza non sono forse di una sola e stessa sostanza, giacchè si affievoliscono a vicenda con l'attività loro?

Se, adottando il sentimento di Averroe, noi diciamo che l'intelligenza è interamente separata dall'uomo, che non divide seco lui l'esistenza, e che entrambi non costituiscono un solo e medesimo ente, converrà pur dire che differisce dal corpo pel suo modo di conoscere. Non vi ha ragione che astringere la possa a prendere le idee generali dalle immagini della immaginazione, ed obbligarla necessariamente a concepire il tempo e le variazioni, o anche a conoscere le cose eterne. All'incontro ella allora si accosterà molto più agli spiriti superiori, che alle qualità del corpo, sì che cercherà più presto a conoscere i primi che i secondi. Ma siffatta ipotesi è contraria alla dottrina d'Aristotele, che è la guida di Averroe: dappoichè, giusta il filosofo di Stagira, è impossibile che l'intelligenza acquisti conoscenza veruna senza avere origina-

riamente ottenuto soccorso dalle immagini raccolte dalla percezione. Ora tutte codeste immagini appartengono ai corpi, e non fanno alcuna parte della natura essenziale della intelligenza. Convien quindi per necessità, se ella ha a conoscere il mondo corporeo, che sia nell'uomo congiunta alla immaginazione. Gli Averroisti rispondono che l'intelligenza conosce gli spiriti superiori senza il concorso delle immagini della percezione, che soltanto le sono necessarie quando si tratta delle qualità dei corpi. Ma la replica loro non distrugge per nulla la forza della precedente obbiezione. Diffatto resta sempre a sapersi come l'intelligenza possa giungere alla conoscenza delle immagini della percezione, ov'ella non sia immediatamente unita a quest'ultima.

Ficino sostiene essere inutile ed anche ridicolo di stabilire, come fece Averroe, una diversità fra l'intelligenza attiva e la passiva, e di attribuire la prima all'anima intellettuale. Questa distinzione è superflua, perchè basta d'essere provveduto di due forze, una per formare

le idee, l'altra per concepirle, ed intendere, come l'immaginazione riceve certe impressioni per parte delle immagini, e dipoi le lavora. Gli occhi degli animali che veggono di notte, dice Ficino, posseggono due forze nella stessa sostanza, attraendo con una le immagini de' colori degli oggetti, e con l'altra ricevendole. La differenza posta dagli Averroisti è insussistente, perchè due enti che sono realmente distinti non puonno divenir mai una sola sostanza reale, e due atti dell' esistenza non sono giammai uno. Non vi ha dubbio che l' intelligenza attiva d' Averroe non sia una sostanza reale, dacchè esiste, ma Ficino nega l' esistenza reale della intelligenza passiva, nel senso ch' ella fosse una sostanza avente un semplice potere, come la materia primitiva. Se l' intelligenza passiva è un semplice potere, non si giunge a distinguerla dalla materia primitiva, di modo che dov' è materia debbe pur esservi intelligenza, e fa d' uopo accordare quest' ultima facoltà alle pietre; la quale asserzione, sog-

giunge, non è chi non veda quanto sia assurda.

Da tutto ciò che si è esposto contro Averroe trae Ficino le conchiusioni seguenti: 1.° Nell' uomo l' anima stessa è quella che forma le cose corporee, e che è formata dalle incorporee. Quest'anima è il mezzo per cui i raggi delle nature divine si propagano fino agli ultimi generi delle cose, e mercè il quale vengono anche a stabilirsi l' accoppiamento e la correlazione tra le cose medesime. 2.° debbonsi distinguere le intelligenze umane secondo il numero delle anime, e non vi ha intelligenza generale, che meriti il nome d' intelligenza umana a ragione dell' azion sua su tutti gli uomini, ma che tuttavolta esiste separatamente dagli individui del genere umano.

Aggiugne Ficino ancora alcuni argomenti contro quelli di Averroe. Il filosofo arabo voleva che il numero di molte forme individuali dello stesso genere non possa avere il suo fondamento che nella materia, ma che l' intelligenza di sua natura nulla abbia di comune colla

materia stessa. A questa proposizione risponde Ficino, che se una natura di genere si spande per molti individui, convien cercarne la causa, non già nella materia esteriore, ma in certi modi possibili della forma stessa, i quali, quando acquistano la realità, costituiscono molti individui isolati di uno stesso genere. (*Speciei natura una in plura individua funditur, non propter externam materiam, sed propter insitos quosdam ipsi formæ modos, in quos actu perducta forma individuum hoc aut illud evadet.*) Quindi il genere dell' Angelo passò tutto intero in ciascun Angelo individuo, senza il menomo miscuglio di materia. Ficino non si contentò di questa replica, che gli Averroisti doveano al certo trovare poco soddisfacente, tanto più che negavano l' esistenza di molti Angeli individui dello stesso genere allegata in esempio dal filosofo italiano. Accorda Ficino che il numero delle forme individuali di uno stesso genere può dipendere dalla materia, ma pretende con tutto ciò che

egli è possibile di assegnare un' altra cagione alla pluralità delle anime ragionevoli; perchè l'anima ragionevole non traendo origine dalla materia, è assolutamente impossibile che questa sia la causa della sua pluralità individuale. Ficino trova meglio di ammettere che le anime ragionevoli sono state create tanto per conoscere ed onorare la Divinità, quanto come istrumenti divini per reggere i corpi. In quel modo che la divina Provvidenza volle che esistesse un certo numero di corpi umani diversi per adornamento dell' opera sua, cioè della natura, così creò pure un certo numero d' anime per governare quei corpi; in conseguenza ella divisò il principio vitale secondo le parti individue della materia, onde formare una serie di corpi individui moltiplici; dunque separò parimente il principio intellettuale dell' anima, onde poter dare ai corpi le anime individualmente differenti. L' intenzione ch' ella ebbe in così fare fu quella di presentare la natura divina sotto il maggior numero possibile di aspetti

nelle creature ragionevoli. Diffatto gli uomini possono contemplare l' intelligenza divina dietro diverse idee, approffittare di alcune tracce onde pervenirvi, e prendere diverse vie per tentar d' innalzarsi sino a lei. L' infinita bontà volle comunicarsi in una infinità di maniere diverse, non solo agli occhi del corpo, ma anche a quelli dello spirito, se è permesso di così favellare, e mostrarsi un infinito numero di volte ad un numero incalcolabile d' occhi. Per ciò ella ha impresso direzioni diverse agli occhi ed agli istinti intellettuali, affinchè tener possano varie vie per acquistare cognizioni diverse delle perfezioni divine. Oltre a ciò, la pluralità delle intelligenze individuali di uno stesso genere contribuisce eziandío ad assicurar loro una maggior dose di felicità; perocchè si contemplano insieme per così dire, e còmpiaccionsi vivamente della reciproca infinità loro, dell' affinità che passa tra esse, e della conoscenza che le une hanno delle altre. L' universo insomma è infinitamente più bello, ove esista

pertutto, tanto sopra che sotto, una pluralità di individui di ogni genere. La quale pluralità di individui non è soltanto necessaria per conservar sempre il genere, giacchè esiste sempre ne' corpi assai maggior numero di specie, che non ne abbisogna per conseguir tale scopo. Noi veggiamo anzi tra i generi stessi delle cose, che la natura moltissime ne ha prodotto a solo fine che servissero di ornamento, e potessero fruire della esistenza loro, e della felicità che ne è la compagna.

Averroe aveva detto: se l'intelligenza di un uomo e quella di un altro differiscono numericamente, fa eziandio mestieri che le idee generali di ciascuno intorno alle cose che puonno essere conosciute sieno del pari differenti; ma appunto per la loro differenza codeste idee non sono più generali, e solamente sono particolari; eppure è assolutamente necessario che ciò che l'intelligenza conosce sia generale. Ficino risponde: Non è tanto l'individualità che contrasta con l'intelligenza, quanto l'aggregazione degli accidenti corporei; in fatto gli esseri

intellettuali isolati, e le idee parimenti isolate di tali esseri, sono le cose più agevoli a conoscersi. Nè l' idea individuale nella intelligenza è tale da impedire la conoscenza delle cose generali. Se una statua che è individua e corporea, ci offre già l' idea di una figura umana, quanto più la semplice immagine dell' uomo individuo nella intelligenza, che è esente d' ogni affezione e condizione corporea, facilitar debbe siffatta idea generale, o anche farla nascere?

Quanto all' argomento che Averroe trae dalla scienza trasmessa dal maestro al suo discepolo, egli trova più facil ritorcerla contro lui, che cavarne la menoma conseguenza in favor della ipotesi ammessa da lui. Se la scienza del maestro non passa nello scolare, e se non ne produce un' altra in questo, allora fa d' uopo, o che l' intelligenza eguale nel maestro e nello scolare possegga l' ugual natura, o che la natura ch'ella possiede nel primo ne produca un' altro in lei stessa nel secondo. Ma, secondo Averroe, nè l' un nè l' altro di questi casi può darsi. È

impossibile il primo perchè l' intelligenza generale ammessa dal filosofo arabo, concepisce giornalmente tutte le arti e scienze in tutti gli uomini, e gli uomini se le comunicano gli uni agli altri per una successione di maestri e di discepoli, donde risulta che lo stato di tutte le scienze rimane costantemente lo stesso nella intelligenza, lo che Averroe però negava apertamente. Non è possibile il secondo, perchè la scienza sarebbe allora una qualità attiva, cosa ch' egli parimenti negava, ed uno stesso soggetto racchiuderebbe al tempo stesso un incalcolabile numero di qualità simiglianti in genere; locchè nemmeno potevasi ammettere da Averroe: potendo ognuno comprendere quanto siffatta collezione di qualità superflue sarebbe accidentale in una sostanza eterna e divina.

L' ultimo raziocinio di Averroe era questo: Se due intelligenze individuali racchiudessero due idee generiche particolari, sarebbe possibile di riferir queste ad una idea generale; donde resulterebbe, che vi avrebbe nelle due intelligenze

due idee generiche suscettibili di riferirsi anche ad una idea generale, e così in progresso sino all'infinito. Ma Ficino risponde: La conoscenza della intelligenza viene occasionata dalla idea particolare, ma non è necessariamente così ristretta a codesta idea, che debba di necessità conoscerla come oggetto. L' intelligenza all' incontro col di lei soccorso conosce l' idea generale dell' oggetto, e la conosce come una e la stessa. Ma anche due intelligenze conoscono siffatta idea generale come una e la stessa, per mezzo di due idee particolari, in quel modo, per esempio, che due uomini veggono la stessa cosa, sebbene per mezzo di due immagini di essa cosa. Dunque le intelligenze sono destinate, non già a riferire le idee loro ad altre idee, ma a conoscere le basi delle cose pel mezzo loro. Se anche avessero per iscopo la prima occupazione, il progresso non se ne estenderebbe all'infinito, non essendo sempre possibile di ridurre le idee particolari ad idee realmente generali. Supponngasi finalmente che ciò accada, l'intelligenza umana

ha una forza infinita, e per conseguenza può perdersi nell' infinito.

Dopo aver combattuti gli argomenti di Averroe, aggiunge Ficino ancora alcune particolari ragioni tendenti a provare che non può esservi una intelligenza generale. Se una realmente ve ne fosse, la quale non avesse alcun vincolo con la materia, non è verisimile ch' ella avesse a conoscer sì poco se stessa fino a credersi moltiplice di numero in tutti gli uomini, eccetto il solo Averroe. Io sento che *quell' io che in me sente è lo stesso che in me pensa*. Come potrebbe il principio pensante, eterno, divino e distinto essere sì male informato di se medesimo per credersi sempre nello stesso tempo un essere che sente, che nutre, e che move, quand' esso non prendesse nessuna parte a questi due ultimi atti? Il medesimo Averroe non era intieramente convinto della sua opinione, alla qual fu condotto per non aver potuto spiegare altrimenti la dottrina d' Aristotele nelle traduzioni arabe, e la qual non emise fuorchè per servir di materia da dispu-

tare e da dubitare tra i filosofi suoi contemporanei e successori. Anche lo Scoto ben giudicava troppo paradossale il sentimento di Averroe, perchè nessuno avesse a riguardarlo giammai che per un vero paralogismo. Ogni volta che da noi si ammetta l' unità della intelligenza, proviamo un certo interior sentimento il quale fa ch' ella ci ripugna, perchè sentiamo un vivo desiderio di continuar di esistere anche dopo morte, e siffatta idea distrugge compiutamente la sopravvivenza dell' individuo. Non è verisimile che l' intelligenza, la quale è divina e sempre felice per se medesima, pensi mai in un modo contrario alla sua propria natura; eppure l' asserzione di Averroe è direttamente opposta alla natura della nostra intellettual conoscenza. Uno ha una idea particolare dell' oro, e l' altro ha parimenti la sua: secondo Averroe l' intelligenza forma di quelle due idee particolari l' idea generale dell' oro, che così conosce essere un oggetto. Ma si può domandare se l' intelligenza pensi la stessa idea generale del-

dell'oro nei due individui, o se ne pensi una differente in ciascuno dei due individui? L'esperienza decide senza dubbio per quest'ultimo caso, e la teoria dell' arabo filosofo trovasi da lei rovesciata; perchè allora l' intelligenza generale non conosce lo stesso oggetto in ambi gli individui. Oltre a ciò resulterebbe dalla opinione di Averroe, che la conoscenza sarebbe sempre la stessa in molti uomini, e l' esperienza ci insegna il contrario. Se cento uomini veggono un cavallo, cento immagini di quell' animale nascono in essi, e l' intelligenza ne estrae una idea generale del cavallo, a cui succede la conoscenza dell' oggetto: per conseguenza si eseguisce nei cent' uomini un solo atto di conoscenza rapporto al cavallo. Ciò concesso, come avviene che quando uno de' cento individui cessa di conoscere il cavallo, gli altri non cessano egualmente di averne conoscenza? Averroe stesso non diceva che la cognizion degli oggetti che appajono nel tempo durasse eternamente. Gli Averroisti possono però rispondere

che noi non acquistiamo cognizione per mezzo della intelligenza se non quando le immagini della immaginazione la fanno entrare in rapporto con noi; ma siccome tali immagini non sono le stesse e non hanno una uguale durata in tutti, perciò nessuno conosce una cosa ugualmente e tanto tempo quanto un altro. Della qual risposta Ficino non mostrasi pago: perchè se l' intelligenza è di già provveduta di idee generali, può già pensare da se medesima e senza il soccorso della immaginazione, come pretese Aristotele. Ecco perchè noi possiamo pensar tanto tempo quanto vogliamo a ciò, di che abbiamo già conoscenza, senza che frappongasi veruna difficoltà dalla assenza delle immagini. Se queste immagini sono in qualche modo la via che conduce alla scoperta delle idee generali, che bisogno abbiam noi della via, se già siamo giunti alla meta? Che necessità vi è di prepararsi prima, se già se ne ha l'abilità? E così essendo, le capacità che si trovano nella intelligenza di Averroe sono già ugualmente

perfette in tutte le altre, perchè non hanno più rapporto alle immagini esteriori della immaginazione, di cui più non abbisognano. Aristippo e Socrate erano dunque egualmente dotti e buoni, e se Platone e Senofonte impararon gramatica al tempo stesso, acquistavano entrambi insieme la stessa abilità. Ammessa dunque una sola intelligenza, o la scienza di due uomini sarà interamente la stessa, e tutti due penseranno e cesseranno di pensare simultaneamente: o lo stesso soggetto racchiuderà un gran numero di qualità della stessa specie, e l'intelligenza acquisterà giornalmente una moltitudine di qualità che saranno le stesse, quanto al genere, di quelle che già possiede, e che per conseguenza saranno superflue: precisamente come se il miele prendesse ogni istante un altro sapor zuccherino affatto simile a quello che gli è proprio. Finalmente, se la teoria di Averroe fosse fondata bisognerebbe che vi potesse esser contrasto nel medesimo soggetto. Non è possibile che uno affermi e neghi, voglia e non

voglia al tempo stesso una cosa, anche ammettendo molte immagini dell'oggetto nello spirito. Può ben l'occhio discernere il bianco, e poscia il nero di un oggetto, ma gli è impossibile di vedere bianco e nero un oggetto nello stesso tempo. Come accade adunque allora che l'intelligenza supposta da Averroe ammetta in Platone che vi ha una esistenza assoluta al di sopra della essenza, ed una bontà assoluta al di sopra della intelligenza, mentre ella rifiuta questo sentimento secondo Aristotele? Non è certamente la differenza delle immagini ne' due filosofi, che occasioni il conflitto delle loro opinioni, perchè speculazioni di tal natura non nascono se non quando si fa astrazione di tutte le immagini procurate dai sensi. Ovveramente come accade che la stessa intelligenza sostenga in Platone che il cielo è di natura ignea, e neghi questa proposizione in Aristotele? La differenza delle immagini potrebbe, a dir vero, cagionar quella della teoria de' due Greci, se l'intelligenza giudicasse soltanto da

esse, e sopra esse sole basasse i suoi giudizj, ma esse non fanno che somministrare l'occasion di conoscere: allora ella concentrasi in se stessa, e ragiona dietro una idea generale sulla natura comune del cielo e del fuoco.

Sul finire del suo ragionamento contro gli Averroisti, Ficino fa osservare, ch' ei crede aver confutato non solo le idee de' partigiani di quella setta, ma anche l' opinione de' filosofi arabi, che una sola anima ammettevano in tutte le cose. Se vi ha una *differenza* numerica *negli* esseri *intellettuali*, debb' esservene una infinitamente più pronunciata negli animali, sia perchè le intelligenze umane essendo più eccellenti di quelle degli animali sono meglio accoppiate le une con l' altre; sia perchè se una sola anima bastasse a reggere i corpi, per più forte ragione una sola intelligenza basterebbe per la conoscenza della verità. Se vi fosse un'anima del mondo, gli uomini non agirebbero più di libero loro movimento, e dietro massime infinitamente diversificate, ma sarebbero spinti da una

forza esteriore, come la freccia è spinta dalla corda dell' arco. La pluralità dei corpi che si veggono nel mondo esprime una pluralità di natura, cui corrisponde altresì una pluralità d'anime, che per parte sua contiene una pluralità d'intelligenze. Ficino trova affatto ridicolo il pensare che le anime umane sieno parte della Divinità, e che il loro insieme formi Dio stesso. L'impossibilità che ciò sia risulta dai cinque gradi di cose, di cui Ficino avea precedentemente dimostrato l'esistenza. Dio non può trovarsi diviso in una infinità d'anime, essendo egli l' unità suprema ed assoluta, non prestandosi a veruna divisione, e non potendo l' atto generale per eccellenza essere un atto particolare. Dio è il centro fisso e sempre identico di tutti i movimenti e di tutti i cangiamenti; se l' anima nostra fosse la Divinità converrebbe che l' Ente Supremo cangiasse tanto spesso quanto l'anima, che passasse dalla verità all' errore, dal bene al male, dalla gioja alla mestizia, e reciprocamente. Altronde, non ammettendo la

verità della opinione di Averroe, si rovescia nel tempo stesso l' argomento ch' essa contiene contro l' immortalità delle anime umane individuali.

Ficino esamina dopo un altro punto principalissimo, che avea pur bisogno d' essere diligentemente discusso, ed è: Per qual ragione le anime sono rinchiuse ne' corpi terrestri? Molte cause ne assegna egli. La perfezione della conoscenza sta in ragion diretta di quella degli esseri, sì che si succede nei differenti gradi della scala delle cose naturali, cominciando dall' infima sino alla Divinità. Iddio ha la conoscenza più perfetta, perocchè abbraccia con un solo e stesso atto, non solo la generalità, ma anche tutte le individualità. La sua essenza esclude la necessità di concepire gli oggetti, o di essere tocca da essi per conoscerli. La sua conoscenza è una pura attività. La prima classe degli enti spirituali, quella che segue immediatamente dopo Dio, contiene gli Angeli. Questi acquistano le conoscenze non solo per una semplice attività, ma anche per

l'impressione che ricevono dalle cose. E ciò è quello che li diversifica dalla Divinità. Non esiste però verun legame tra essi e la materia, ancorchè possano essi conoscere le cose individuali mercè le idee generali (1). La seconda classe si compone delle anime ragionevoli, le quali arrivano alla conoscenza non per l' attività loro ma per la sola facoltà di

(1) Il discorso di Ficino essendo sommamente mistico, trovo necessario di citarne il seguente passo, che potrà renderlo più intelligibile. *Quapropter quantum ad intelligentiam spectat, Deus aget solum: Angelus aget et capiet; anima capiet per naturam suæ mentis solum, non aget. Deus, si quidem ideas effundit alio, non haurit aliunde. Primus Angelus duas (ut ita dixerim) capit ideas, id est duo illa rerum latissima genera, quibus suscipiendis quodammodo patitur. His susceptis ob efficaciam propriam illorum generum viscera penetrat, speciesque omnes sequentes in eis perspicue inspicit, fabricatque sibi ipsi conceptus proprios quarumlibet speciarum, quos etiam derivat in singula Atque hæc non passio jam sed actio. Idem Angelus secundus agit, et alii, ac semper posterior Angelus plures ideas supernè accidit patiendo, pauciores conceptus specierum sibi est fabricaturus agendo. Propterea crescit passio sensim, actio vero decrescit, quousque ad mentem infimam veniatur, quæ nihil agat, sed acceptis ideis alatur, nisi moliatur novi. Cujus intelligentia nihil est aliud, quam susceptio idearum se ipsam minime latens.*

concepire. Figurisi ora l'anima ragionevole al momento in cui emanò dalla Divinità, e prima che fosse unita al corpo; allora giusta la sua natura, potea soltanto conoscere le forme più generali delle cose create, quali offerivansi a lei nel mondo puramente intellettuale; e le era invece impossibile di giungere alla conoscenza delle forme meno generali e delle individualità delle cose, perchè queste le venivano offerte a solo fine che le ricevesse in se, e le era impossibil produrle con la propria attività, mercè le idee generali, come fanno gli Angeli. Aspirando essa però ad una più compita verità, ella sofferiva di non conoscere gli individui, e la serie che si estende dalle ultime specie sino alle più superiori. Per porla in istato di soddisfare sì ardente desiderio di conoscenze meno incomplete, venne rinchiusa in un corpo terrestre, ove ha la facoltà di contemplare le particolarità e la gradazione delle specie sino alla Divinità, e di accoppiare tal conoscenza alla scienza delle cose generali. Segue Ficino a svolgere la

maniera con che il corpo contribuisce ad accoppiare le idee generali dell'anima con le immagini particolari ch' ella si forma, e a farle riferir quelle a queste. La combinazione della immaginazione con l' intelligenza, e l' associazione delle idee individuali con le generali, che è il frutto di tale accoppiamento, fanno pure che le forme particolari e generali, e che il mortale e l' immortale si uniscono insieme in un dato soggetto, donde resulta nell' universo l' incatenamento delle cose, che sarebbe interrotto senza l' associazione dell' anima col corpo. Un' altra causa di tale unione si è che ella aumenta la felicità dell' anima ragionevole. Questa proposizione va Ficino svolgendo molto bizzarramente. Uno spirito limitato, benchè sano, non può non apprezzare la sanità del corpo: convien dunque ch' ei cada ammalato di tempo in tempo per imparare a conoscere tutto il pregio della sanità, e per saperne usar meglio dopo averla ricuperata. L' anima umana, più limitata di tutti gli spiriti superiori, ha bisogno di

un tal paralello per giugnere a formare un giudizio esatto sulle cose più importanti. Per conseguenza, quand' è agitata per qualche tempo nella natura corporea, ella travede assai meglio quanto maggiore riposo o dolcezza ella gusti nel porto, vale a dire in Dio, sente meglio il pregio di tale stato, e fa i più possenti sforzi per giugnere a fruirne. Platone e Porfirio aveano già preteso che fa d' uopo che l' anima cominci dal provare tutti i mali corporei prima di rinunciare eternamente ai desiderj che il corpo le ispira. Forse Iddio, quando creò l' universo, stimò conveniente, nella sua sapienza, di coordinare le cose in modo, che certi esseri spirituali sieno felici pel solo effetto della loro esistenza, e che altri sieno astretti ad acquistar la felicità, e forse istituì le cose in tal modo, acciò i primi non venissero pregiati più di quel che si meritano, dovendo la felicità loro ad un altro ente, ed i secondi non fossero avuti a vile più del dovere, divenendo essi stessi gli artefici della felicità loro. L'anima umana,

come principio libero, può al certo precipitarsi in un abisso di miserie, ma egli è pure in poter suo di giugnere alla felicità suprema, e di farsi eguale agli Angeli. Un' altra ragione ancora ha determinato l' unione dell' anima al corpo. Siffatta unione offre all' anima l' occasione di manifestare non solo le superiori sue forze, e l'intelligenza sua, ma anche le inferiori, l'immaginazione, il sentimento, e la facoltà vegetativa. Una forza che non entri mai in azione è una forza inutile; ora, l' immaginazione, la facoltà di sentire, e quella di vegetare non potrebbero senza il corpo manifestarsi giammai, cosicchè l' anima, senza quel corpo, non arriverebbe a conoscere perfettamente la sua propria natura. E avendo le azioni e gli effetti di cotai forze inferiori il tempo per condizione, perciò l' anima non possiede il corpo, che le rende manifeste, fuorchè per un dato tempo, giacchè non è necessario, che tali forze agiscano sempre, potendo riposare dopo essere state in azione, ed allora l' intelligenza, che è diretta verso

gli oggetti di una eterna durata, resta sempre attiva. Il soggiorno dell' anima nel corpo è breve, acciò possa più presto deporre il suo fardello, ed alzarsi ad una più perfetta esistenza. La durata della vita terrestre è sufficiente, perchè l' anima corrisponda alla destinazione che le è assegnata. Finalmente, l' ultima causa della unione dell' anima col corpo, si è, ch' ella abbellisce il mondo, e nuovo splendore aggiunge alla gloria di Dio. Il divino architetto voleva, per quanto era possibile, assimigliare a se l' universo, e tanto solo potea riuscirvi, quanto l' intelligenza empieva in certo modo il mondo. Diede dunque a quest' ultimo un' anima ragionevole unica, che ha cura dell' armonia, della conservazione, e del perfezionamento dello insieme. Accordò poscia a ciascuna sfera un' anima particolare avente lo scopo istesso, e parecchie ne diede alle cose di più nobile specie. L' anima generale del mondo contiene le altre inferiori a lei, e così di seguito; l' anima superiore contiene sempre quella, che è di lei mino-

re. Quest' ultime imitano le superiori; le anime delle sfere copiano l' anima generale del mondo, le anime degli astri quelle delle sfere, e le anime degli abitanti degli astri quelle degli astri stessi; perchè Ficino credeva che le stelle fossero abitate da esseri ragionevoli di varie specie. In tal modo l' universo rappresenta un tempio, in cui tutto celebra la gloria del Creatore.

Erasi anche proposto Ficino di sciogliere il seguente quesito: per qual ragione le anime, con tutta l' origin loro divina, trovansi esposte a tanti patimenti e malanni ne' corpi terrestri?

Nessun farebbe siffatta domanda, dic' egli, se si riflettesse che nessun ente intellettuale si trova associato a sì incomodo corpo com' è quello dell' uomo. Le anime delle sfere, delle stelle, e dei demoni superiori, reggono corpi semplici, nelle cui parti omogenee regna tale unità, che nulla se ne separa, e nulla vi si aggiunge. Tai corpi hanno pure, giusta lor natura, una tendenza sì pronunciata al moto, che per vivificarli e

farli entrare in azione basta un leggerissimo sforzo. All' incontro il corpo dell' uomo è composto di quattro elementi antagonisti, e il peso della terra e dell'acqua frappone ostacolo al suo moto. L'antagonismo delle sue parti cagiona quasi ad ogni istante la sua dissoluzione; ei scende continuamente a cagion del suo peso, ancorchè l' anima voglia elevarlo con se. Scola sempre fuori di lui porzione de' suoi umori, e fa mestieri che sempre ne si introducano dei nuovi. L' anima dunque è obbligata prestare tutta l' attenzione di che è capace per unir seco un cotal corpo, e moverlo, e rinnovarlo; e siffatti sforzi turbano la calma di lei, oltre che soffre pei varj cangiamenti che sopravvengono al corpo. Su questo luogo Ficino fa una obbiezione a se medesimo, e dice, che l' anima del mondo ha un corpo essa pure composto di quattro elementi antagonisti, e che nondimeno ella è ben lungi dall' esserne tormentata, come l' anima umana lo è dal suo. Conviene Ficino di quest' ultima verità, condiscen-

denza cui nessun motivo il forzava, giacchè non vi ha chi sappia se l'anima del mondo sia altrettanto, o anche proporzionatamente di più, turbata dal suo corpo, quanto quella dell' uomo dal corpo abitato da lei; ma ben dovea convenirne, avendo preventivamente affermato che le anime di una specie superiore godono, in virtù della natura del corpo cui sono unite, di una felicità superiore a quella delle anime umane. La maggior calma dell' anima del mondo attribuisce egli all' essere gli elementi, che formano le membra dell' universo corporeo, non già parti di altri elementi, ma bensì elementi interi e compiuti, che non sono fuori del luogo loro naturale; nè commisti per tutto gli uni con gli altri; che ciascuno ha il particolare suo posto, e infine che non si trovano esposti all' azione degli altri corpi, giacchè non vi ha corpi fuori dell' universo. All' incontro, il fuoco, nel nostro corpo, non è già l' intero fuoco, ma soltanto una parte di tale elemento; e tutte le altre materie elementari, che il corpo nostro

compongono, sono nel medesimo caso. Imperfetti adunque son gli elementi del corpo umano, e trovansi fuori del posto che convien loro: donde nasce la continua tendenza del fuoco e dell' aria verso l' alto, e della terra e dell' acqua verso il basso. Ma egli è assai difficile di perfezionare ciò che presenta imperfezioni, di unir parti sempre in contraddizione, e di ritenere i corpi fuori del naturale lor luogo. I quattro elementi sono anche misti insieme in tutte le parti del corpo dell' uomo, e ciò ne rende più violento il conflitto, laddove nel mondo ciascuno occupa un luogo determinato, di modo che vi rimangono infinitamente più tranquilli. Finalmente vi ha, fuori dell' uomo, un gran numero di cose che offendono il suo corpo da tutti i lati, e gli cagionan disagi tali, che l' anima del mondo e quelle degli elementi stessi non hanno nè a soffrire nè a temer mai. Il Creatore ciò non ostante ha posto un riparo alla debolezza del corpo animale ed umano, sì che può resistere all' urto degli agenti

esteriori assai più lungo tempo di quel che avrebbe potuto senza quel'o special favore della divinità. Dio ha compensato negli animali la debolezza dell' anima con le forze e le capacità del corpo, e negli uomini la debolezza del corpo con l' energia dell' anima, tanto che resistono alla natura esteriore, gli uni con le suggestioni dell' istinto, e gli altri con l' abilità loro nelle arti e nelle scienze.

È opinione di Ficino che i vizj morali, di cui le anime umane si rendono colpevoli sono pur essi, rispetto alla possibilità loro, natural conseguenza dei rapporti, che esistono tra l' anima e la materia. Siccome l' anima forma precisamente l'anello che unisce gli esseri intellettuali superiori ai corpi, così non solamente inclina alle cose divine, ma un amor naturale la stringe anche alla materia. Essendo però il corpo naturalmente debole e fragile, la principale e più urgente occupazione dell' anima è quello di svolgerlo col soccorso de' sensi e della immaginazione, di nodrirlo, di aspirare al godimento de' piaceri sensuali, e di

allontanare quanto potesse colpire disgustosamente la sensualità. Ella consacra a questo lavoro il tempo della infanzia e della gioventù, nel quale le fa d'uopo di spiegare tutta la sua attività. Quando poi l'intelligenza comincia a svegliarsi, non è senza grandissima difficoltà che ella riesce a diminuire l'impero acquistato dall'immaginazione sull'anima, per effetto di una lunga abitudine; essendo cosa scabrosa il distruggere un abito convertito in natura, e dovendo l'anima non solo combatterlo, ma anche operare in senso inverso dell'amore che il corpo le ispira. Aggiungasi che l'intelligenza ha una affinità naturale con le tre forze inferiori dell'anima, che le ama a cagione di tale analogia, che spesso cede loro, e così dimentica a poco a poco e senza pensarvi la sua divina origine, per immergersi e smarrirsi nel fango della materia. Quando l'anima è depravata moralmente, non si può dire che abbia perduto la sua natura divina, ma solo ne ammette in sè una meno nobile. Così pure la sua

tendenza verso la materia non ci dà luogo a conchiudere che la materialità appartenga alla sua essenza.

Avea Ficino posta altresì la questione, perchè le anime abbandonino con tanto rincrescimento i corpi al momento della morte. Egli risponde che ciò non può dirsi di tutti gli uomini. Per provarlo, ei cita Teodoro da Cirene, Cleombroto, i discepoli di Egesia, indotti dalle lezioni del maestro loro a torsi la vita: i gimnosofisti degli Indi, l'usanza presso i Geti ed i Traci di piangere alla nascita de' fanciulli, e di fare allegria nella morte di un parente, i Martiri de' primi secoli del Cristianesimo, ed una quantità d'altri filosofi, eroi, ec. Nemmeno si può dire che tutti i moribondi si lagnino del destin loro. E invece i fanciulli appena nati piangono tutti, e cominciano la carriera della vita tra i singhiozzi e le lagrime, come se venissero al mondo per dispetto. Altronde in coloro che temon la morte, non è l'intera anima che se ne spaventi. Non una volta, ma ciascun giorno accade, che la parte del-

l'esser nostro, che passa ad uno stato migliore, lasci volentieri e con piacere il corpo. Quale scopo avria dunque la filosofia morale, s'ella non cercasse di staccar l'anima dalla influenza del corpo? Che oggetto ha la filosofia speculativa fuor di quello di liberar l'anima dal giogo de' sensi? Anzi lo studio della filosofia non è altro, dicea Platone, che la contemplazion della morte, avendosi a considerare la cessazion della vita come un atto, che scioglie le anime dei vincoli della materia. Il filosofo dunque non può mirar la morte con ispavento, essendosi famigliarizzato con lei, essend'ella, per così dire, endemica in lui, e sapendo egli lo stato in cui l'anima, divenuta libera, si troverà dopo la morte del corpo. La morte è per lui quello stato in cui giornalmente si pone, ove si innalzi al sommo della contemplazione. Quindi la sola parte dell'anima, cui rincresca lasciare il corpo è quella, la cui funzione è di formarlo e nutrirlo, poichè la morte la stacca dal suo favorito, nè più potrà compiere le sue funzioni. Oc-

corre però di frequente che l'intelligenza ami troppo le forze inferiori dell'anima, e allora ella duolsi com'esse della perdita del corpo. Ad altre duole di abbandonare i piaceri della vita fisica, dei quali ebbero appena il tempo di gustar le dolcezze, e che speravano di godere ancor per molti anni, quando la morte viene tutt'ad un tratto a distorlene. Altre non credono di aver meritato, per le azioni loro, di contemplar Dio, e di esser degne de' piaceri ineffabili, che ne sono il frutto, anzi temono di venire immerse nelle tenebre eterne, e d'esser dannate. Finalmente vi ha certuni che non sanno convincersi della origine divina dell'anima loro, perchè furono sempre sepolti nella sensualità, nè staccaronsi mai dalla materia per contemplare il puro spirito loro nel suo divino splendore. Checchè sia di ciò, se alcuni non credono nella immortalità, la più parte vi crede, e que' medesimi che sembrano dubitarne nodriscono però una interna speranza di vivere eternamente. Egli è impossibile, che tale speranza estin-

gasi in noi del tutto, perchè fa parte della natura nostra, ed appartiene alla nostra essenza. Le idee, che debbono l'origin loro alle impressioni a caso ricevute dai sensi, sono senza dubbio ingannevoli; ma l'idea della immortalità non deriva da consimil sorgente. I sensi non possono conoscere che le cose accidentali e peribili, ond'è che spesso destano il sospetto che gli esseri assenti non esistano più, perchè diffatto non veggonsi più. All'incontro la speranza della immortalità si fonda sull'istinto naturale della intelligenza, la quale perciò non solo ha bisogno del soccorso de' sensi, ma combatte eziandio con tutta forza la loro testimonianza. Ficino fa giustamente osservare, che la cosa più degna di eccitare la nostra sorpresa è quella di veder l'uomo non rinunciar giammai alla speranza della sua immortalità personale, benchè di soli enti mortali sia circondato; la qual circostanza basta sola a mostrare che la sua speranza debbe avere una base fissa ed inalterabile nella natura dell'anima. Giova con-

siderar parimenti, che non sarebbe da maravigliarsi, se gli uomini, malgrado la maggior evidenza delle ragioni in favore, anzi che degli argomenti contro l'immortalità, confidassero però nelle prime meno di quanto sogliono mostrare per le ragioni che diconsi loro in favore di un' altra cosa qualunque. Noi viviamo sempre nel dubbio e nella inquietudine, rispetto alla esistenza reale di ciò che amiamo e bramiamo ardentemente; ora, l'oggetto de' più vivi nostri desiderj è certamente l'eternità della vita, poichè è anche il più naturale per noi. Del resto lo stesso timor della morte può servire a farci congetturare che dopo di essa ci rimarrà una certa coscienza. Se l'anima teme la morte perchè odia le tenebre eterne, e perchè un tale odio proviene dalla differenza che passa tra la sua natura e quella delle tenebre, fa d'uopo che l'anima sia una luce eterna. Quì Ficino si perde in sottigliezze mistiche sulla natura dell' anima come essenza luminosa, e sui suoi rapporti con l'oscurità, donde cerca pure

di trarre molti argomenti in favore del domma della immortalità.

L' ultimo finalmente de' problemi di Ficino si è questo: Qual era lo stato dell' anima avanti di entrare nel corpo, e qual sarà, uscitane. Prima di tutto rammenta Ficino che i più antichi sapienti, Zoroastro capo de' Magi, Mercurio Trismegisto capo de' Sacerdoti egizj, Orfeo, Aglaosane iniziato ne' misteri da Orfeo, e finalmente Pitagora e Platone furon tutti d' accordo sull' oggetto di questo quesito. Ma riguardando essi le dottrine loro come tanti misteri, dai quali teneano gelosamente separati i profani, li velavano sotto mille differenti allegorie, sì che dipoi vennero diversamente interpretate dai discepoli delle scuole loro. I platonici si divisero in sei accademie, tre situate in Atene, e tre fuori. Nel numero delle accademie platoniche poste fuori di Atene, Ficino ripone l' egizia diretta da Ammonio, la romana fondata da Plotino, e la licia stabilità da Proclo. Riferisce poi le varie opinioni di esse accademie intorno la

preesistenza dell' anima, e lo stato di lei dopo la vita: indi le discute e le critica. La differenza che si osserva tra loro avea già il suo fondamento nelle idee emesse in proposito da Platone stesso, e che non vanno troppo d'accordo ne' suoi diversi dialoghi; di modo che Ficino non è mai giunto a decidere quale delle nuove accademie platoniche avesse meglio afferrato il vero senso del fondatore, e quello in generale degli antichi teologi. Nondimeno egli pensa che l' opinione di Xenocrate e di Ammonio sia la più verisimile; dicendo que' due filosofi che Platone insegnò bensì dommaticamente certe particolarità relative all' anima, ma che raccolse in un velo poetico quasi tutto ciò che ha rapporto alla metempsicosi, e che conviene dare alle parole di lui un senso diverso di quel che suonano naturalmente; tanto più che il greco filosofo non fu il primo a concepir l' idea della migrazione delle anime, ma prese quel domma dai suoi predecessori; e soprattutto dagli Egizj e da Orfeo, i quali pure eransene

serviti figuratamente. Ma siccome rimane in dubbio il vero senso, che forma la base di ciò che disse Platone esponendo la sua dottrina della metempsicosi, così Ficino dimostra che quello stesso filosofo offeriva come congetture verisimili quant' egli insegnava intorno a ciò, e che per conseguenza non si manca al carattere di verace platonico se ricorresi alla testimonianza della teologia degli Ebrei, de' Cristiani, e degli Arabi, e massimamente a quella della cosmogonia loro, per acquistar qualche lume sopra un oggetto, che tanto stimola la nostra curiosità.

Secondo codesta teologia il mondo ha cominciato, gli Angioli furono creati nel suo stesso principio, e le anime immortali degli uomini vengono create giornalmente. La natura stessa dell' universo, che suppone per necessità una causa esteriore incaricata di presiedere alla sua reale esistenza, all'unione della sua forma con la materia, in somma alle leggi regolari de' suoi moti e de' suoi cangiamenti, prova che fu esso creato, e Ficino si

trattien lungamente a parlarne. Che gli Angioli e le anime umane esistano da tutta l'eternità, non è nemmeno possibile. La Divinità è quello spirito supremo che era e sarà immortale. Spiriti di ultimo ordine sono le anime de' bruti, le quali nè esistevano ab eterno, nè saranno eterne. Tra essi e la Divinità trovansi due specie intermedie, gli Angioli, e le anime ragionevoli. Se codesti Angioli e codeste anime preesistessero ab eterno, sarebbero eguali a Dio quanto all' esistenza ed alla durata, nè potrebbonsi quindi più considerare come specie di esseri inferiori. Diffatto ciò che fu e che sarà eternamente esiste in virtù di una forza infinita, che mai non prova la menoma diminuzione. Non potendosi adunque riguardar gli Angioli e le anime ragionevoli come esseri infiniti, perchè siffatta opinione contrasterebbe evidentemente col rango che occupano nella serie delle cose dell' universo, bisogna necessariamente ammettere che l' esistenza loro ebbe un principio, ancorchè non di meno debba essere eterna.

Sebbene sieno tratti dal nulla, ciò non è buona ragione per credere che al nulla abbiano a ritornare. Ciò che chiamasi il nulla, non fu per se medesimo all'epoca della creazione nè la materia donde furono tratti, nè la ragione sufficiente della produzion loro; ma soltanto il punto apparente del principio della loro esistenza, e non il punto reale, giacchè al nulla non puossi accordare verun reale attributo. Nè codesti esseri sono obbligati a seguire la natura del nulla, o a convertirsi in quella, perocchè la abbandonarono all'atto stesso che acquistarono la realità. Essi conservano anzi più la natura della causa, cui debbono l'esistenza loro, di quel che sieno mantenuti nella loro realità dalla forza infinita di essa causa. Non è altrimenti una assurdità che ciò che fu creato da un principio infinito, vale a dire, che esce immediatamente dalle mani della Divinità, non debba finir giammai, benchè abbia avuto un principio. In questo modo si arriva a pensare con l'unità una serie infinita di numeri, col punto una linea

infinita, e col momento presente un tempo infinito.

Le anime umane non differiscono dagli Angioli se non dal non aver esse esistito com' essi per tutta la durata del tempo. Gli Angioli vennero creati all' epoca stessa del principio delle cose, prima che cominciasse il moto del cielo, di cui necessaria conseguenza è il tempo. Se essi pertanto non esistono ab eterno, esistono almeno dall' istante che cominciò il tempo. Ma le anime umane furon create dopo quest' epoca, benchè non sieno nate nel tempo. Diffatto Iddio produsse gli Angioli e le anime degli uomini in un medesimo punto della sua eternità, che è sempre la stessa, e che abbraccia l' universo intero, nonchè il tempo in generale: quindi è che le anime umane acquistarono l' esistenza indipendentemente dalla condizione del tempo, ancorchè non sieno comparse che dopo la creazione di esso tempo. All' incontro le anime de' bruti furon create, non solo dopo l' origine de' tempi, ma anche sotto le sue condizioni, perocchè dovettero la

nascita loro non già immediatamente a Dio ed alla sua eternità, ma ai movimenti dei corpi celesti, ed ai poteri dell'anime superiori, che vi soggiornano. Da ciò pur deriva che codeste anime animali non vivono eternamente, e che sono sommesse alle variazioni, che i moti del cielo fanno subire al tempo. Quanto vi è di eccellente nella natura loro trae la sua sorgente dal terzo genere d'enti, da cui non emanano esse veracemente, e di cui non sono, a parlar propriamente, che ombre.

Ficino pretende che le anime degli uomini sieno create ogni giorno da Dio; e questa proposizione dà luogo al seguente problema: Non fu egli dunque possibile alla Divinità di produrre simultaneamente tutte le anime umane, in quel modo che creò gli Angioli tutti ad un tratto? Ficino risponde: Se le anime avessero vivuto lungo tempo libere dai legami del corpo, avrebbero meglio compreso quanto la vita incorporea sia preferibile alla corporea, e quindi non avrebbono più voluto entrare ne' corpi. La

libera volontà loro non è infatto forzata nè da Dio, nè dagli Angeli, e gli enti spirituali non possono altrimenti esser mossi che per persuasione. Ma se non vi fosse stata unione tra le anime ragionevoli, ed i corpi umani, il centro del tempio divino avrebbe mancato di sacerdoti, di inni, e di sagrifici in onore della Divinità. *Oportet tamen in singulis hujus templi circulis proprios duci choros sacerdotum Deo canentium.* La ragion vuole oltr'a ciò, segue Ficino, che si ammetta, che siccome le anime delle sfere, ossia gli Angioli di rango inferiore, non furon create da quelle sfere di cui è confidata ad essi la direzione, così le anime nostre nol furono dai corpi, assegnati ad esse per abitarvi. L'anima altronde è la forma e l'atto del corpo. Ora, sebbene, giusta l'ordine della natura, l'atto, esista nell'universo avanti il potere, tuttavia ne' soggetti isolati, e nel tempo, esso atto succede al potere, perchè il moto passa costantemente dalla possibilità alla realità. Il seme, ossia il poter della vita esisteva.

dunque prima dell' anima, la quale è l' atto della vita stessa. Altronde egli è naturale ad ogni forma qualunque di combinarsi con la materia che più le conviene, altrimenti il composto di forma, e di materia sarebbe contrario alla sua natura. Debbesi dunque accordare ad ogni oggetto, ciò che gli conviene, giusta la natura sua, anzi che ciò che ad essa sua natura è contrario. Quindi convien meglio alla natura dell' anima di viver congiunta ad un corpo, che di esistere separata da ogni corpo. Nondimeno fa d' uopo a questo proposito di porre la seguente distinzione: Lo scopo della creazione dell' anima, verso cui essa tende, si trova in lei medesima, e corrisponde alla eternità divina, da cui emana ogni creazione; ma bisognava che l' anima fosse congiunta ad un corpo per conseguir questo scopo; dunque la sua esistenza in un corpo fa parte essenziale della sua natura.

Altre bizzarre questioni espone quindi Ficino, che sono mistiche, e che lo obbligano ad avvolgersi nel labirinto del

misticismo per darne la soluzione, benchè talvolta conosca molto bene egli stesso, ed anche espressamente il confessi, che non vi si potrebbe rispondere in modo soddisfacente alla intelligenza. Donde discende l'anima nel corpo? Non trovandosi, Iddio e l'anima, in nessun luogo nella primitiva loro esistenza, e abitando essa il corpo nel momento stesso della sua creazione, è impossibile il dire che vi discenda; e la ragion si ripugna a tale inchiesta. Dappoichè emana dalla Divinità, ella è sempre presente al corpo, come i raggi del sole lo sono all'occhio. Non ostante; aggiunge Ficino, può gustarsi un piacer vero a perdersi con gli antichi nelle speculazioni su questo oggetto; e infatti molte ne accumula egli tutte più stravaganti le une delle altre. La più ragionevole, nel senso del suo sistema, è quella che le anime abitarono ciascuna sfera per un certo corso di tempo determinato dalla natura loro, sino a tanto che finalmente, dopo molti secoli, discesero negli elementi terrestri, e vissero la vita dei demoni nell'aria e

nel fuoco, poi quella degli uomini e de' bruti nella terra e nell'acqua. Su ciascuna sfera acquistarono un veicolo o un organo particolare. Nello stesso modo lasciano lo stato di animalità o di umanità per tornare in un altro più perfetto e più elevato.

A qual tempo l'anima umana si unisce al corpo, e qual è la sua guida per tutto il tempo che vive in esso? La risposta di Ficino è veramente rimarchevole, avuto riguardo alla fisiologia ed alla psicologia. Il seme dell' uomo proviene da tutte le parti del corpo, e dà all'anima una forza plastica, ch' ella possiede. Investita di cotal forza, ella eccita nel seno della donna, e per lo spazio di quarantacinque giorni, i cangiagiamenti seguenti: Ne' primi sei giorni diventa una sostanza latescente, nei nove successivi prende forma di sangue, si converte in carne in dieci altri, e negli ultimi dieciotto prende una determinata figura: a quest'epoca trovasi creata l'anima, che a lei si unisce. Gli spiriti tutelari delle anime, che queste si eleg-

gono prima di congiungersi ai corpi, o che per un particolare istinto sono indotti ad accompagnarle, sono i demoni che abitano le stelle. Vi ha tante legioni di siffatti demoni quante sono le stelle. L'anima riceve per spirito tutelare speciale quello di essi che a tal funzione è destinato dalla figura del cielo nel momento della produzione dell'anima, cioè della situazione in cui trovansi allora i corpi celesti. Da ciò dunque dipendono le differenze degli uomini rispetto al genio ed alle circostanze felici della vita loro. Alcuni vogliono altresì che le anime acquistar possano diversi spiriti tutelari, secondo la diversità del loro carattere morale, e che spesso uno di tali spiriti abbandoni un'anima dal momento che la moralità di essa cominci a pervertirsi.

Ma per qual parte del corpo l'anima si insinua in esso? E per qual parte ne sorte quando lo abbandona? L'anima è sempre il punto centrale della particolare sua sfera, come Dio è il centro dell'universo. Ond'è ch'ella passa tosto

nel cuore che è l'organo medio del corpo, a cui per di lui mezzo si unisce. Il calore e lo spirito vitale la spandono poi dal cuore in tutte le altre parti. Cessando in una malattia mortale siffatto calore e siffatto spirito vitale, l'anima si ritira di nuovo nel cuore che ugualmente abbandona all'istante che il calor vi si estingue.

Qual soggiorno abita l'anima tostochè ha lasciato il cadavere? La pura luce solare ritorna al sole quando l'occhio è chiuso: così l'anima risale alle regioni eteree quando ha lasciato la terrestre sua spoglia. Ella vola, come dicea Platone, alla stella, cui erasi assimigliata durante il corso della sua vita. In quel modo che sulla terra sollevansi con le contemplazioni dalle cose naturali isolate alle idee generali, e da queste idee generiche alle divine che ne sono le cause, così, resa al cielo, procede in senso inverso dalle idee divine ai generi delle cose naturali, e dalle idee generali agli individui, de' quali acquista allora una perfetta conoscenza. Ma, ad

onta di tutta la cura ch'ella pone quaggiù alla considerazione delle individualità, lassù le considera con indifferenza e negligenza. Quanto era oscura la cognizione delle divine cose ch' ella ebbe in vita, altrettanto più chiaramente le conosce dappoi. Quello che allora gli organi suoi le mostravano isolato in una luce esteriore, ella lo vede dopo in una luce interiore e ne comprende tutta la generalità. Quanto abbadava ai sensi, altrettanto in vece abbada allá intelligenza, nell' occhio della quale si riflette la luce divina. Questa interna tendenza alle divine cose la riunisce a poco a poco tutta intera alla Divinità, che nel tempo stesso l'attrae e riceve in se. Allora gode in Dio perfetta beatitudine, e inalterabile tranquillità. Non si dee credere che le anime umane giunger non possano a contemplare lo stesso Ente Supremo, per la ragione che esse costituiscono l' ultimo genere degli esseri spirituali. Se gli Angioli vi riescono, non è già unicamente per la natural potenza loro, ma perchè vengono soprannatural-

mente ajutati dalla potenza divina; e un' opera prodotta da una forza soprannaturale non può provare il menomo ostacolo dalla differenza, che la natura degli oggetti di essa forza presenta, perocchè nulla è capace di resistere alla immensurabile potenza di Dio. L'onnipotenza della Divinità move con pari facilità l' intera massa dell' universo come la più piccola porzione del mondo.

Sebbene Ficino insegni in questo luogo la più intima unione tra l' anima e Dio, non crede però essere contrario alla ragione il credere che l' anima acquisti un corpo nuovo in uno stato futuro. Ecco i motivi che gli pajono proprj a sostener questo domma. 1.° L' anima e il corpo dell' uomo costituiscono un certo composto naturale, e l' anima ha pure una natural tendenza verso il corpo. È dunque chiaro che trovasi unita ad un corpo, non soltanto in forza dell' armonia dell' universo, ma sì anche per effetto della sua propria natura, e che sarebbe contrario alla natura dell' universo come pure alla sua propria, ch' ella vivesse sem-

pre divisa dal corpo; e ciò che è contrario alla natura di una cosa non può trovarsi eternamente in essa; donde segue che un giorno le anime riceveranno un nuovo corpo, 2.° Ciascun' anima ha per suo naturale destino di vivificare e di reggere un corpo individuo. Questa è la conseguenza di una vita, che occupa il mezzo tra l'eternità ed il tempo, e che tende sì all' una che all' altro. Ma la natura riman sempre la stessa; dunque la natural tendenza delle cose non deve cambiar giammai. Benchè le anime sieno separate dai corpi durante un certo tempo, non possono mai perdere interamente la tendenza che hanno verso loro. Ora, egli è contrario all'armonia dell' universo che un desiderio naturale non venga mai soddisfatto; dunque le anime, in virtù di un tal desiderio, acquisteranno un giorno un nuovo corpo. 3.° L' anima è una parte della idea del genere umano, e il corpo ne forma l' altra. Separata da questo, l' anima dunque non ha che una esistenza incompleta, simile a quella di una parte isolata dal tutto, alla per-

fezione del quale la sua presenza è indispensabile. Gli sforzi naturali dell' anima non restano quindi in riposo giammai, ed ella stessa non può, per la stessa ragione, gustare il riposo fuorchè allora che l' esser suo fu compiuto con l' unione ch' ella contrae con un corpo nuovo. 4.° Le virtù meritano ricompensa, e i vizj gastigo. Ma siccome i castighi ed i premj non hanno luogo nella vita attuale, così bisogna che vengano dispensati in una vita futura. Il corpo prende però parte, al pari dell' anima, tanto ai vizj, come alle virtù; dunque debb' essere un giorno renduto all' anima, onde ricevere insieme con lei o i premj meritati, o gli incorsi gastighi. Nè dee parere assurdo che le anime rientrino un giorno nello stato natural loro dopo averlo abbandonato. Anche i pianeti lasciano la loro naturale abitazione, e vi ritornano: le parti degli elementi, che spesso vengono spinte fuori del luogo loro, e che hanno esistito isolate, tendono continuamente a rientrarvi, e finiscono per giugnervi. L' in-

finita Divinità, presente in ogni luogo, e che tutto trasse dal nulla, non dee trovare nessuna difficoltà a formar di nuovo i corpi, dopo che furono disciolti ne' loro elementi. Ma fa d' uopo che venga riprodotto lo stesso corpo, perchè è la forma stessa, cioè la stessa anima, che nuovamente gli vien congiunta. In fatto Iddio in origine dispose l' ordine delle cose in tal modo che la materia, cioè il corpo, corrisponda all' anima ragionevole, che ne è la vita eterna e la forma naturale, e che quel corpo possa viver sempre nel modo medesimo col soccorso dell' anima, la qual vive sempre, e sempre tende a vivificare la sua materia. Un potere di tal natura è necessario per l' universo. Se Iddio per conseguenza rinnova il corpo, egli senza dubbio realizzerà codesto potere, onde non rimanga eternamente un semplice inerte potere. Oltre a ciò la creazione divina del mondo tende finalmente a qualche cosa di fisso, dappoichè il moto del mondo, che ha per iscopo un più perfetto riposo, debbe un giorno cessa-

re. Avea Ficino concepita la singolare idea che il riposo del mondo sia una cosa ancor più perfetta del suo moto, che questo ha per iscopo il riposo, che per conseguenza l'intero universo si troverà un giorno nel più assoluto riposo, cioè al colmo della sua perfezione, che allora finalmente la Divinità sarà del tutto identica coll' opera sua, cioè il mondo, e rassomiglierà perfettamente al Dio degli Indiani. Ma se il moto del mondo va ad essere sospeso, anche la variabilità del corpo debbe cessare, e in tal caso potrà il corpo trovarsi eternamente unito con l'anima. Io tralascio altri ragionamenti, co' quali Ficino pretese provare l'immortalità del secondo corpo, perchè sono troppo evidentemente fantastici per meritare di essere qui riferiti.

Quando si vuol avere una idea dello stato, in cui si troverà dopo morte un' anima impura, convien guardare ai costumi ed alla situazione de' viventi. Quai sono nella età giovine i costumi, tai sogliono essere nella matura, e tali pure ne' trapassati. La virtù e il vizio

vengono prodotti nella vita di questo mondo: dalla virtù nascono i diritti alle ricompense, e dal vizio l'aspettazion del gastigo. Nella vita futura la virtù ed il vizio ottengono il loro compimento. La virtù, dice Ficino, è il principio della ricompensa, anzi la stessa ricompensa è la virtù confermata: il vizio è il principio della punizione, e questa è il compimento del vizio (1). Non vi ha differenza tra il seme ed il raccolto: quindi noi raccoglieremo nello stato della vita futura a proporzione della qualità di ciò che seminiamo nell'autunno della vita di quaggiù. *Aut fusca nocte in Stygia palude pascemur, aut die serena in campis vescemur Elyseis.* Le anime umane vanno adunque, in forza di una legge interiore, nel luogo conveniente alla vita che menarono; e codesta legge le guida sì impercettibilmente, che nessuno può travedere la mano della Provvidenza fin-

(1) *Virtus est exoriens præmium; præmium est virtus adulta. Vitium est supplicium nascens; supplicium est vitium consumatum.* Bellissima frase per significare che la virtù e il vizio portano con se la propria ricompensa e il proprio gastigo.

chè non è giunto al termine destinatogli. La descrizione che poi Ficino ne fa delle ricompense e delle punizioni delle anime non è tale che possa aver luogo in quest' opera.

Puossi parimenti desiderare di conoscere lo stato delle anime, che abbandonano i corpi avanti di aver avuto un intero sviluppo, e d' esser giunte al termine della loro maturanza. Ficino emette in questo proposito una bizzarrissima ipotesi. Iddio, dic' egli, ha creato una quantità di cose intermedie tra' due estremi, cioè tra quelle che sono a maggior distanza l' una dall' altra. Si può dunque supporre, che tra gli enti più felici e i più sgraziati, che formano senza dubbio due estremi ben pronunciati, vi abbia una quantità di esseri diversificati all' infinito, che, salva la proporzione, prendono maggiore o minor parte alla felicità ed alla sventura. È quindi anche possibile che il mezzo tra i due estremi sia occupato da esseri, i quali non sieno, propriamente parlando, nè felici, nè infelici, e forse questa

classe è composta delle anime de'fanciulli trapassati. Il nostro Ficino è abbastanza crudele per pretendere che codeste anime avrebbero torto di movere la più piccola lagnanza contro la giustizia divina; perchè se lo stato futuro non offre loro a dir vero la speranza di godere della suprema felicità, trovansi però, quasi per compenso, sicure dalla disgrazia. Siccome le anime de' fanciulli lascinao per lo più la vita corporea prima che l' intelligenza siasi in esse sviluppata, e siccome il caso priva parimenti alcuni uomini dell' uso della loro intelligenza nella vita di questo mondo, così pensa Ficino che sia della natura della providenza divina, che siffatte anime, nel prendere una nuova vita, acquistino anche la facoltà della intelligenza, ma in un modo, che noi non possiamo spiegare, acciò non manchi a nessuno il perfetto scopo della esistenza, salvo che la colpa ne fosse tutta sua.

Termina Ficino l'opera sua dicendo: *In omnibus, quæ aut hic aut alibi a me tractantur, tantum assertum esse volo,*

quantum ab Ecclesia comprobatur; protesta che i filosofi solean fare a que' tempi, soprattutto in Italia. Serviva essa di palliativo alle opinioni loro, non solo discrepanti dalla dominante credenza della della chiesa, ma talvolta eziandio contraddittorie a' suoi dommi, e li mise in salvo dalle persecuzioni del clero ortodosso, sino a tanto finalmente, che questo ne potè conoscere il suo giusto valore. Tutto ciò che nelle altre opere originali di Ficino spetta alla filosofia va perfettamente d'accordo col sistema da me spiegato; vi si espongono con leggiere differenza le stesse idee, che spesso vengono ripetute parola per parola, o di cui si fa applicazione a casi particolari. Il carattere mistico che regna nelle sue teorie metafisiche, domina parimenti nella filosofia morale, ove questa si giudichi in generale, e secondo i suoi principj, come pure secondo la sua tendenza. Posa essa sulla idea del sommo bene, al possesso del quale tutti gli esseri aspirano, e di cui la Divinità stessa è l' oggetto. Tutte le massime da Ficino

prescritte mirano a staccar l' anima dai sensi, ad ammorzare la sensualità, ed a favorire la riunione dell' anima a Dio. La maggior parte di questi precetti morali si trovano nelle lettere di lui, delle quali può dirsi essere commentario la *Teologia platonica*, ove si vogliano considerare sotto l' aspetto filosofico. Ma se non vuolsi por mente alla generale tendenza della morale di Ficino, ella racchiude quantità di massime eccellenti, proprie a purificare il carattere morale, e che per lo più sono espresse in bella, nobile, e dignitosa maniera. Tali fra le altre sono per la maggior parte quelle, che si incontrano sparse nelle sue lettere, la cui lettura non è meno istruttiva che utile, per isviluppare la moralità (1).

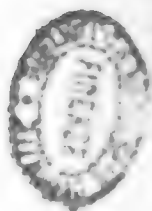
Parecchie ragioni mi hanno determinato a trattenermi sì a lungo sulla *Teologia platonica* di Ficino. Di tutte le opere pubblicate all' epoca del risorgimento della platonica filosofia; essa è

---

(1) L' Italia ne ha una assai lodevole versione fatta dal Figliucci. (*Il Trad.*).

quella che più chiaramente e compiutamente dimostra come intendevasi allora ed applicavasi questa dottrina. Ella spande anche una nuova luce sul nuovo platonismo, che ha somministrato quasi tutto il materiale dell' intero sistema di Ficino. Per lo più questo filosofo annuncia egli stesso le sue proprie idee come opinioni già manifestate dai platonici, e, fatta astrazione di alcune leggieri modificazioni ed applicazioni che l' alessandrinismo subisce in mano sua, ei seppe dare a questo sistema un aspetto di insieme, ed una chiarezza, che cercherebbesi invano negli scritti de' nuovi platonici della antichità. La lettura della sua *Teologia platonica* può dunque essere infinitamente utile a chi voglia acquistare esatte nozioni sul nuovo platonismo in genere, e particolarmente sulla maniera con che l' intese ed espose Plotino. Nè meno alto grado di interesse presenta il sistema di Ficino, quando si consideri in se medesimo come un modello di filosofia trascendentale. Da un lato esso è un panteismo di una specie particolare. La Di-

vinità non solo vi è rappresentata come il Creatore del mondo, ma altresì identificata con l'universo. Ella è diffatto la forma primitiva ed eterna di tutte le forme; tutte le cose esistono per lei ed in lei; la stessa materia assoluta trae la sua esistenza da Dio, che l'ha creata dal nulla, per servirmi di una espressione generalmente ricevuta; tutte le cose si riferiscono alla Divinità, ma per gradi più o meno lontani; tutte tendono a riunirvisi, ed a formare con essa un tutto, il cui scopo finale è l'esistenza più perfetta, l'assoluto riposo, la suprema felicità. Ma dall'altro lato Ficino distingue il mondo dal suo autore, e sotto questo aspetto il suo sistema può chiamarsi deismo. Agli occhi suoi la Divinità è una intelligenza assolutamente semplice, eterna, infinita, onnipossente, elevata ad un punto immaginabile al di sopra di tutte le creature, quelle pur comprese che più l'avvicinano. Il mondo è l'opera di Dio: nacque col tempo, o il tempo comparve all'epoca stessa di lui: contiene diversi generi di esseri, che discen-

dono per incalcolabil numero di gradi di perfezione sino alla materia assoluta, e tra' i quali un genere è sempre la causa formatrice e determinata di quello che immediatamente succede. Avvegnachè le anime ragionevoli siano determinate dagli Angioli superiori, e che questi lo sieno in fine dalla Divinità, non pertanto Ficino sostiene che tutte le intelligenze sono libere, e che tutte, particolarmente le anime degli uomini, godono di una esistenza personale e numerica indipendente; egli disputa contro la teoria di Averroe che ammetteva una intelligenza generale, e contro l'opinione di molt' altri antichi filosofi, che credevano l'anima generale del mondo. Sebbene Dio sia l'essere assolutamente più libero, più perfetto, e più intellettuale, che non si trovi nel tempo ma esista in una eternità senza tempo, e che la sua attività abbracci in un solo e stesso atto il passato, il presente, e l'avvenire, pure emanazion sua è la materia, che è il principio di ogni pluralità e di ogni cangiamento, e quindi quello pure della

mortalità, della distruggibilità, della im-
perfezione, e del male. La forma pari-
mente emana da Dio contemporaneamente
con la materia, ed essa è un atto inte-
ramente puro, benchè nel primo angelo,
o nel genere supremo degli Angeli, sia
di già men perfetta dell' atto divino
donde emanò, e che decresca sempre di
perfezione a misura che si discende nella
scala degli esseri intellettuali, sino che
alla fin si converte in una semplice forza
vitale, una forma organizzatrice, che
sempre si assimiglia alla materia, e che
diviene, com' essa, divisibile, invariabi-
le, e peribile. Le diverse perfezioni delle
forme, ossia delle forze spirituali, am-
messe da Ficino, secondo le idee gene-
rali delle cose, spiegano l' intimo legame
de' generi degli esseri, opinione, la quale,
scartandone le sottigliezze e le visioni
prodotte dal restante del sistema, debbe
farci maravigliare della sagacità e della
retta conseguenza di Ficino ne' partico-
lari. Pochi filosofi posero, come egli,
tanta cura allo sviluppo interno de' si-
stemi loro, quando questi portavano il

carattere della originalità; e questo merito tant' era più difficile a conseguirsi dopo Plotino, quanto più l'intero sistema era fondato sovra i principj del trascendentalismo, e le conseguenze erano quasi ad ogni istante in contraddizione con la sperienza; oltre a ciò Ficino era nell' assoluta necessità o di conciliare con que' principj o di confutare con essi una quantità di opinioni discordi, emesse tanto dai nuovi platonici, come dalle altre sette filosofiche contrarie alla loro. Chi immaginasse un sistema, i cui principj avessero realmente una intera evidenza obbiettiva, press' a poco a somiglianza degli assiomi matematici, basterebbe una conseguenza ordinaria nell' arte di pensare, ed il soccorso della sperienza comune per isviluppare tutte le particolarità di esso. Ma più i principj di una dottrina filosofica sono mancanti di validità reale, e meno permettono alla osservazione di innalzarsi al rango delle scienze, più tale dottrina esige arte e studio per parte del suo inventore affine di darle un aspetto seducente, e met-

terla per lo meno d' accordo apparentemente con l' osservazione empirica. Codest' arte, allor che trovasi in un sistema, per quanto sia esso distante dal santuario della verità, prova sempre in chi il possedeva, una sagacità degna di elogi, ed esige che se ne faccia menzione onorevole nella storia della filosofia. Nessuno quindi negar potrebbe la manifestazione d' ingegno nel sistema di Ficino, giudicandolo anche dal semplice schizzo che io ne ho tracciato, e avendo riguardo sì al tempo in cui visse l' autore, come alla forma data alle sue speculazioni, ed alle circostanze tra le quali era collocato. Noi dobbiamo tutta la nostra estimazione allo zelo veramente filosofico col quale si sforzò di spiegare la natura umana, la situazione ch' essa occupa nell' universo, i suoi rapporti tanto verso le altre nature animali ed inerti, come con gli enti superiori fino alla Divinità, la sua destinazione morale, e la speranza ch' ella ha della immortalità. Gli antichi e moderni tempi non ci offrono verun altro filosofo, che abbia,

quant' egli, allegato tanti argomenti in favore della spiritualità e della immortalità dell' anima. Tra le prove teoriche riferite dai moderni, difficilmente se ne troverebbe alcuna, anzi non ve n' ha forse pur una, cui non abbia già egli pensato, o che non sia contenuta in quelle di cui ci ha presentato l' interessante prospetto. È vero che molte particolarità nelle quali entra rispetto alla natura ed immortalità dell' anima, sono conformi allo spirito del suo sistema, col quale finì per identificarsi in modo, che non gli era più possibil di uscirne per spaziare in piena libertà nelle speculazioni della filosofia; ma si osserva però ch' ei travide tutte le difficoltà che si oppongono allo spiritualismo dommatico ed alle sue conseguenze, e ch' egli tentò di toglierle. Quindi uno spiritualista dommatico moderno troverebbe una copiosa messe di utili idee nel suo libro.

La teologia, o per meglio dire, la pneumatologia di Ficino, diasi poi al sistema che ne risulta il nome di panteismo o quel di deismo, non potrebbe su-

bir la prova del crogiuolo della ragione, per ciò appunto ch' ella offre argomenti di una forza eguale in favore di questi due domini direttamente opposti, locchè dimostra abbastanza l' interno contrasto che regna in tutto il suo complesso. Se la materia e la forma, l' inerzia e la vita, la divisibilità e la semplicità, il corpo e lo spirito, il finito e l' infinito, l' esistenza nello spazio e nel tempo e l' esistenza assoluta fuor di essi, l' esistenza e la non esistenza, l' eternità e la distruggibilità, l' immutabilità e la mutabilità, la perfezione e l' imperfezione, finalmente il bene e il male, sono opposti tra loro, di modo che si escludono reciprocamente e necessariamente nello stesso soggetto, e non possono stare insieme, non si intende nemmeno come sia possibile derivarli da un solo e stesso principio, sia poi quello del panteismo, ovvero del deismo: la cosa non è certo intelligibile nel sistema del panteismo, fuorchè ritenendo come reali gli attributi finiti opposti alla realità infinita. Se ciò non disse Ficino, convien cercare la

causa psicologica dell' error suo nello spirito speculativo, il quale immaginandosi di pensare idee puramente intellettuali, attribuiva loro senza accorgersene caratteri apparenti, potea risultar facilmente una assimilazione di caratteri totalmente contrarj e reciprocamente escludentisi, ovvero realizzava le idee razionali, cui l' intuizione non poteva effettivamente offrire verun oggetto corrispondente. Siffatta causa trovasi anche nella affezione di Ficino alla dottrina delle idee di Platone, dottrina ch' ei tenne in un modo assai più conseguente, e che spiegò molto meglio di quello che nessun filosofo greco fosse stato al caso di fare; ma consecrandosi a questo lavoro non ammise parecchie supposizioni di Platone, vale a dire quelle di una materia eterna come la Divinità, della forza motrice originale di essa materia, dell' escluso contrasto tra i due mondi fisico ed intellettuale, perchè queste ultime ipotesi del vero sistema platonico erano state rovesciate dalla filosofia di Alessandria, e del nuovo plato-

nismo. Nè Ficino, oltr' a ciò, poteva adottarle, perchè erano in contraddizione coi dommi del cristianesimo, onde, escludendole, dovea privarsi di tutti i vantaggi che Platone avea saputo trarne.

Quando Ficino dicea, per esempio, che la materia e la forma sono i princìpj elementari obbiettivi del mondo, egli credea di pensare realità assolute: immaginavasi che la materia è il soggetto passivo positivo, che la forma è il soggetto attivo positivo, e che entrambe danno poscia origine al mondo. Ma, strettamente parlando, la materia senza la forma è l' idea astratta della cosa in se: perocchè quando Ficino le accorda l' estensione nello spazio e la divisibilità, egli se la rappresentava già combinata con la forma, e non da questa indipendente; da quel momento ella gli pareva sempre sotto una figura trascendentale, mentre credeva però di pensarla in lei stessa, come oggetto di una idea intellettuale generale. Così pure l' idea della forma non è assolutamente altro, fuorchè o l' idea del nostro *io* teorico, il

quale è puramente logico e non intuitivo; vale a dire senza rapporto con la materia, e senza significato reale, ovvero l'idea pratica del nostro individuo, che noi bensì conosciamo soggettivamente in se, ma che non è che il semplice principio della forza, ed al quale per conseguenza non corrisponde nessuna intuizione, nè alcuna real conoscenza. Quindi tutto il sistema di Ficino basato sulla realità oggettiva di due principj elementari, materia e forma, non ha per fondamento che due idee vuote di senso, cui la sola immaginazione ne accorda un reale.

Le idee di Ficino intorno all'universo ed alla sua causa reale suprema, cioè la Divinità, erano idee mentali, non corrispondenti a verun oggetto intuitivo. Tuttavia quel filosofo credette aver data loro la realità, ovvero possedere una cognizione obbiettiva de'loro oggetti; ma ciò pure fu un pretto errore dello spirito speculativo. Questa illusione guidava ad un misticismo illimitato, e introduceva puranco una contraddizione eviden-

tissima nell' interno dell' intero sistema. Ficino fu obbligato di dire che Dio è l' atto spirituale più puro e più assoluto: dovette innalzar l'esistenza della Divinità al di sopra dello spazio e del tempo, accordarle una eternità senza succession di momenti, e dichiararla presente dappertutto nel mondo fisico, senza peraltro che avesse estensione: ma tutti questi attributi sono vuoti di senso, o interamente contrari alla ragione. Quello ch' egli considerò come Divinità non era nè più nè meno che la sua propria coscienza portata al più alto punto possibile di tensione estatica, e l' illusione che il condusse ad ammettere l' obbiettività di essa coscienza gli apriva la via del misticismo. E veramente, considerato nell' aspetto psicologico, il misticismo è il resultamento degli sforzi della immaginazione per conoscere la pura coscienza, spinti a sì alto punto, che l' immaginazione medesima finisce per perdersi in una estasi, la quale effettivamente è il principio e lo scopo di tutta la filosofia di Plotino, non che di Ficino. Ma

il misticismo converte la cosa, ch' egli crede essere l' oggetto intellettuale il più puro in una cosa sensibile, perocchè egli non lascia mai di rivestirla di caratteri sensibili. Il primo carattere pertanto che allora si offre alla immaginazione è la luce: questo fluido pare sì appropriato alla natura spirituale, che i filosofi d' Oriente e di Alessandria lo credevano appunto spirituale; Ficino, come tutti gli altri filosofi mistici, non dovea dunque nessuna ripugnanza trovare in pensando che Dio, gli Angeli, e le anime in generale, sono essenze luminose, senza pur sospettare che con ammettere questo domma egli accordava una qualità sensibile alla natura spirituale. In tal modo non solamente l' accesso della teologia e della pneumatologia era liberamente aperto alla immaginazion mistica, ma eziandio l' immaginazione si convertiva, per così dire, in intelligenza, e l' intelligenza in immaginazione, di modo che era quasi impossibile distruggere l' opinion ricevuta di esser giunto alla real conoscenza di codesti oggetti di

metafisica trascendentale. La quale idea induceva in errore le teste altronde ben ordinate, qual tra gli altri era Ficino, che a sommi talenti filosofici univa una profonda erudizione storica, estese cognizione in fisica, e ricca sperienza nella medicina. Ella illudeva a segno da far credere che la felicità suprema di Dio e di tutti gli spiriti, e che lo scopo finale dell' universo corporeo, consistono nel riposo, e nella più assoluta immobilità. E questa in fatto è la sola conseguenza cui si possa giugnere quando l'immaginazione mistica, prendendo il luogo della intelligenza e della ragione, diventa la fonte della cognizione di Dio e dello scopo finale dell' universo.

Se la teoria di Ficino relativa alla natura di Dio, ed ai rapporti della Divinità col mondo, ci offre un sensibile esempio di siffatta illusione dello spirito specolativo che realizza l' universo ideale cui nessun oggetto intuitivo corrisponde; o che almeno il suppone suscettibile di realizzazione obbiettiva, noi ne abbiamo una prova del pari evidente nella idea

che quel filosofo si era formata dello stesso universo, e delle leggi interiori che lo reggono. Egli era obbligato di considerare il mondo come un'opera di Dio, per conseguenza come una cosa finita, e di opporlo con questa qualità alla Divinità che è infinita; gli era però necessariamente mestieri di ammettere uno spazio infinito, e quindi anche una materia infinita, dappoichè lo spazio parevagli essere un attributo essenziale della materia primitiva, cui non sapea trovare verun limite. Ma distruggeva nel tempo stesso la qualità di essere finito già attribuita al mondo, e l'idea che egli formavasi dell' universo cadeva in contraddizione con se medesima. Egli era anche sforzato di porre il principio della creazione nel tempo, sebben questa origine fosse distrutta dalla necessità, nella qual era dall'altro lato di supporre anche in Dio la causa eterna della esistenza del mondo. A dir vero, egli si valse di un sutterfugio, che moltissimi teologi antichi e moderni parimenti misero in campo, dicendo che la creazione si effettuò

nel tempo, e che Dio è eterno, ma di una eternità, che non ha nulla di comune col tempo, in quel modo che infinita è la sua esistenza, senza che abbia il menomo rapporto con lo spazio. Ma non si accorse che accordando siffatti attributi alla esistenza divina egli l'annichilava del tutto per le facoltà del nostro intelletto, essendo fuori d'ogni umano potere di concepire una eternità senza tempo ed una esistenza senza occupazione di spazio. E da ciò provengono le assurdità, di cui va colma la sua teoria della possibilità della creazione giornaliera delle anime umane, le quali, giusta la sua ipotesi, nascono bensì dopo l'origine del tempo, ma però furon create da Dio nella stessa eternità, che abbraccia il passato, il presente, e il futuro, non che tutte le altre cose. Ficino insomma dovea riguardar l'universo, tanto in generale che in particolare, come il resultato della determinazione della forza divina, ond'è che insegnò il domma dell'armonia prestabilita delle cose, che la Divinità era per lui

la forma primitiva, che in se tutte le altre forme comprende, che la forma superiore determina sempre quella che a lei succede immediatamente, e che le forme finiscono anch'esse col determinar la materia. Quindi l'universo è una catena, gli anelli della quale entrano l'uno nell'altro, e che riceve la sua determinazione dalla mano del Creatore. Con questa maniera di vedere, la legge del mondo è un fatalismo basato sovra un principio intelligente e ragionevole. Voleva tuttavia Ficino che gli Angioli e le anime ragionevoli agiscano liberamente, e dovea pure conceder loro tal libertà, altrimenti bisognava porle nella classe del mondo fisico, che dovea però differire essenzialmente dalle nature spirituali. Ma vi è manifesta contraddizione in supporre, che la forza dell'Angelo, che è determinata immediatamente da quella della Divinità e compresa in lei, sia libera, cioè che possa agire diversamente di quel che comporti la determinazione della forza divina. Nè minore contraddizione è quella che la forza delle anime ragione-

voli, immediatamente determinata da quella degli Angeli, possa manifestare i suoi effetti in piena libertà. L' idea che Ficino formavasi dell' universo e della interna relazione delle cose che lo compongono, non era adunque meno contraddittoria. Comunque sia, egli non lasciò indursi in errore nella sua teoria cosmogonica, nè travide pur questi ostacoli, perchè mal conobbe la vera natura della intelligenza, quella della pura ragione, e il rapporto di queste due facoltà co' sensi e con l' immaginazione; e soprattutto perchè la immaginazion sua sapea sempre togliere, o almeno rendere men verosimili le contraddizioni, delle quali avrebbe sentita l'evidenza se avesse fatte più mature riflessioni sulle opposizion delle idee del finito e dell' infinito, della spiritualità e della corporeità, del determinismo e della libertà.

Una idea regnante in tutto il sistema, e che ne costituisce anzi la pietra fondamentale, è quella che le cose dell' universo sono coordinate con una gradazione non interrotta, che si estende dalle meno

perfette alla perfezione assoluta. Questa idea gli servì per provare l'esistenza di Dio, come l'ente il più perfetto di tutti, e quella egualmente necessaria degli altri generi d'enti sino ai meno perfetti. A ciò fu condotto dalla disposizione che la mente ha di ragionare, secondo le regole intellettuali, delle specie e dei generi, per conchiudere che se vi sono cose condizionali, debbon esservi anche condizioni superiori, e finalmente una cosa assoluta, vale a dire senza condizioni. E siccome una tale disposizion della mente trova la sua applicazione obbiettiva nel regno della osservazione, per quanto lungi possa questa estendersi, che noi veggiamo effettivamente le cose naturali superarsi tutte in perfezioni, e che tutte le specie possono riferirsi ad una idea generica comune; così questa idea trovasi confermata dalla sperienza; e l'analogia ci porta facilmente a conchiudere, ch'ella dee pure estendersi più oltre. Ficino però commise l'errore, nel quale anche Platone incappò, interpretando falsamente la regola logica delle specie e

de' generi, come quella che è applicabile alle idee del discorso; e non afferrando il vero principio delle facoltà intellettuali rispetto alla sperienza considerata come la perfezione graduata delle cose naturali; fece di essa sperienza un uso, che andò troppo al di là di que' confini, tra i quali è lecito di valersene. Egli non ammetteva che le idee generali abbiano un significato puramente logico, cui nessun oggetto corrisponde, e procedendo in vece conformemente allo spirito del sistema platonico accordava agli oggetti di codeste idee una realità propriamente detta e verace nel mondo intellettuale e nella intelligenza divina, ma soltanto conoscibile dalla pura intelligenza, sebbene essa la possa contemplare immediatamente. Ora, siccome la realità obbiettiva delle idee generali è chimerica, così questa circostanza riduce la maggior parte del sistema di Ficino alla condizione di un mero sogno logico. L' ordine delle cose naturali è il frutto di conseguenze basate sopra principj teologici subbiettivi, cui la natura bensì corrisponde in rea-

lità, ma ai quali però niente ci autorizza a concedere una esistenza obbiettiva nella stessa natura; che se tale coordinamento ha luogo nell' universo, di che dobbiamo convenir con Ficino, non puossi conchiuderne che sia assolutamente necessario, e che faccia d'uopo di riportarlo a cinque gradi principali di perfezione. Soltanto per analogia, e dietro la sperienza empirica, conchiudeva Ficino doverviessere gli Angioli superiori agli uomini, e Dio superiore agli Angioli. Ammettendo la necessità dei cinque gradi di perfezione tra le cose dell' universo, trovavasi forzato di cercare la causa di questa necessità nelle cose stesse. Nè altra poteva esserne la causa che la determinazion del grado inferiore prodotta dall' altra immediatamente anteriore, e l' impossibilità che quella senza questa esistesse. Tale in fatto egli senza provarla la supponeva, e senza cercare di sostenerla con la sperienza, con la quale era anzi in opposizione. Siccome scopresi una forza plastica ed una forza vivente nella materia organizzata e nella creazione animale, ben potea

dire che un'anima (la forma) vivifica e regge la natura organizzata priva di vita e la natura animale; ma a questa asserzione non attenevasi egli per la ragione sopra indicata. Volea dunque che l' anima ragionevole in generale determini, vivifichi, e regga l' anima organica ed animale; ma questa ipotesi, lungi d'avere la menoma analogia anche molto remota con l' osservazione, era anzi in diretta contraddizione con essa. Ficino non potea favellare dell' anima ragionevole fuorchè sul fondamento di quella dell' uomo; a questa quindi espressamente attribuiva una influenza determinatrice sulla natura organica ed animale. L' esperienza però ci insegna, che eccetto tutto quello che spetta alle arti, l' anima umana non influisce per nulla sulla natura organica ed animale, che l'anima stessa suppone l'esistenza di questa natura, e che è a lei impossibile di contribuire alle sue determinazioni essenziali. Così pure la sperienza ci insegna che la natura organica ed animale opera molto spesso in senso inverso delle determinazioni delle anime

umane, e che anche nell' uòmo sorgono frequenti discordie tra la natura ragionevole, e l'animale, in cui non è raro che la prima soccomba. Laonde, quando Ficino disse che le anime ragionevoli erano determinate dagli Angioli, fabbricò una ipotesi, di cui gli era impossibile di provare la realità, e che rovesciava del tutto la sua teoria della libertà delle stesse anime ragionevoli.

Questa critica del sistema teologico, pneumatologico, e cosmologico da Ficino stabilito nella sua *Teologia platonica* ci rendeva più agevole il giudicare della suà teoria della immortalità dell'anima, e dello stato in cui debb'essere dopo la morte. Ma su questo punto giova far distinzione tra gli argomenti che sono la conseguenza immediata del suo sistema, la validità de' quali dee quindi servir di termine di comparazione per la loro, e quelli che indipendenti dal resto della sua teoria posano sopra altri fondamenti, e solo per caso si trovano frammisti nella sua dottrina propriamente detta. Imperocchè dalla differenza che esiste fra

da natura dell' anima e quella del corpo trasse diversi argomenti, donde conchiuse l' eternità della prima, ad onta che il secondo sia soggetto a perire. I quali argomenti posano sopra i fatti empirici della coscienza, e potrebbero adoperarsi da filosofi nemici dichiarati degli altri dommi di Ficino, come in fatto i moderni psicologi se ne valsero moltissime fiate per provare l' immortalità dell' anima. Altri vennero desunti dalle disposizioni morali dell' anima umana, ed entrano più volte negli argomenti, detti morali, di cui fanno uso i moderni per giungere allo stesso scopo. Ficino però ha molto meno posta attenzione alle conseguenze che aver doveva per la sua asserzione la disposizione alla moralità, di quello che avrebbe dovuto e potuto fare, ma che non si aveva ragion di pretendere da un filosofo così inclinato, com' egli, al misticismo.

Superfluo e pesante lavoro sarebbe di qui ripetere, e sottoporre all' esame della critica tutti i ragionamenti, che Ficino trasse dal suo sistema di Dio e

del mondo per dimostrare l'immortalità dell' anima umana. Io debbo lasciare al lettore la cura di apprezzarne la maggior parte, giusta le ragioni che palesano insostenibile l' intera dottrina di questo filosofo. Mi limiterò quindi a piccole e generali riflessioni sopra alcuni di essi. Dall' occupare, che le anime ragionevoli fanno il centro della scala degli esseri, luogo che loro non ispetterebbe se fossero mortali, perchè allora apparterebbero alla natura animale, o non avrebbero il minimo rapporto con le classi di spiriti superiori, non deesi trarre veruna conclusione in favore della immortalità loro, perchè la gradazione degli esseri naturali ammessa da Ficino è un'opinione meramente arbitaria, come parmi aver mostrato di sopra. L' anima, come forza formatrice del suo proprio corpo e della natura corporea in generale, forza che perciò appunto dee sopravvivere, è una ipotesi non meno destitnita di prove, che di possibilità d' essere provata. La sperienza, anzi che mostrare che l' organizzazione del corpo umano,

come pure il principio formatore e vivificante di esso corpo, abbia il suo fondamento nell'anima ragionevole, ci insegna precisamente il contrario. Le funzioni propriamente parlando corporee, quelle che necessariamente appartengono alla formazione del corpo nel seno della madre, quelle che poi ne operano la conservazione, la nutrizione, e l'ingrandimento, si eseguiscono senza la menoma cooperazione dell' anima ragionevole; la quale appena può esercitare sovr'esse una influenza indiretta, giacchè considera e tratta realmente il corpo, come stromento ed organo, che debbe condurla al suo fine. Il principio della vita e della formazione organica non parve adunque che operasse più liberamente nel corpo dell' uomo che nella natura animale ed organica in generale. Ora un tal fatto pone tra le cose assai problematiche l'idea di un'anima che sia la forma del corpo, e che costituendo una essenza a parte e distinta debba possedere qualità contrarie a quelle di esso corpo. Identificando il principio vivifi-

cante, vegetativo e sensitivo con la sostanza ragionevole dell' anima, Ficino nuoce di molto alla sua teoria delle anime ragionevoli, ed alle conclusioni che ne cavava in sostegno del suo domma della immortalità; al che trovossi naturalmente condotto dal parergli che quelle facoltà dell' anima fossero il legame destinato ad unir l' anima ragionevole al corpo materiale, e dal credere che questo supposto gli giovasse a risolvere certi altri problemi. Ma non considerò che il potere di vivificare il corpo e di sentire col di lui mezzo cessa nel momento stesso che il corpo muore; che per conseguenza se si ammette la sopravvivenza dell' anima come principio plastico della materia, non altro rimane che un principio vago, il qual mancando, dopo la morte, delle condizioni necessarie per manifestarsi, voglio dire del corpo, cessa di produrre nessun effetto, e di esistere realmente. Diffatto l' anima, come sostanza ragionevole, non concorre per nulla alla formazione del corpo, benchè nella qualità sua di reggente suprema e

libera del corpo possa dirigere e modificare diversamente l' azione della vita animale e del principio plastico, o anche sospenderla ed annichilarla del tutto, siccome veggiamo nel caso del suicidio. La sensibilità divenendo dunque inerte è morta dopo la morte del corpo, e nella supposizione della sopravvivenza dell' anima, Ficino fu parimenti costretto di dire che le anime riprenderanno un giorno gli stessi corpi umani ne' quali avean prima vivuto, perchè la felicità loro sarebbe incompleta se presto o tardi non rientrassero nel godimento intero dell' esser loro; parte di cui è il corpo, giacchè senz' esso nè sentimento nè nutrizione potrebbero effettuarsi. Ma non potendo egli, e non volendo, ammettere che le anime abbandonassero di tempo in tempo i corpi loro per rientrarvi, ipotesi che non avrebbe potuto accordarsi col complesso del suo sistema, gli fu mestieri di sostenere che il nuovo corpo, che l' anima acquista dopo la morte è immortale: opinione, in cui trovavasi, è vero, confermato dal dom-

ma cristiano della risurrezione, e dall' idea filosofica, che l' immobilità e l' eterno riposo sono lo scopo dell' universo.

Per provare l' immortalità dell' anima, Ficino volle particolarmente mostrarne la semplicità: oggetto cui tendono tutti i suoi ragionamenti tratti dalla identità del principio del sentimento, del pensiero, e della volontà nell' uomo, argomenti che i filosofi moderni hanno spinto assai più lungi, e sviluppati con quella esattezza e precisione, che a lui non era possibile di adoperare. Siccome in ultima analisi queste facoltà dell' anima posano sulla coscienza, ma questa non offre conclusioni sicure intorno alla natura del principio che le serve di base; così la semplicità dell' anima non viene a esserne conseguenza necessaria. E ammettasi anche con Ficino codesta semplicità; ella proverebbe soltanto che la morte dell' anima non consiste in una separazione di parti come quella del corpo, ma nulla deciderebbe rispetto alla impossibilità dell' annichilamento o della graduale estinzione del soggetto dell' anima.

Il più forte argomento di Ficino in favore della immortalità dell' anima, e quello che fa il più grande onore al suo genio filosofico, è tratto dal libero arbitrio. La libertà morale è una qualità dell' anima umana, che le dà il potere di opporsi alla natura corporea, ed anche di interamente distruggerla. Il soggetto libero essendo contrario al corpo, non avrebbe dunque ad avere le stesse qualità di lui, nè essere sommesso alle medesime condizioni di mortalità. Ma questa è la sola conclusione che ci sia lecito di cavarne. Nessuno riuscirà mai a decidere con certezza se la forza della libertà debba durare eterna, perocchè sconosciuta ce ne è la natura. Altronde l' idea della immortalità, nel senso in cui la speriamo e desideriamo, esige più che la semplice sopravvivenza della forza assoluta, la quale, se ella avesse luogo, potrebbe non essere congiunta alla coscienza della idea della persona: locchè dalla idea del libero arbitrio ci è tolto di provare in veruna maniera, sia negativamente, sia affermativamente. Non

ha pensato Ficino a sciogliere il quesito, come potrebbe l'anima, priva degli organi del corpo, conservare nella vita futura la coscienza e la ricordanza di ciò che provò in questa; eppurre la psicologia di Aristotele avrebbe dovuto rivolgere la sua attenzione verso un problema di tanta importanza. Non può supporsi ch' egli ne abbia taciuto espressamente, perocchè l'esattezza e la cura, con che sforzasi di dissipare tutte le altre difficoltà, che si oppongono all' ammissione del domma della immortalità dell' anima, tolgono a siffatto sospetto ogni verisimiglianza. Forse non vi fece egli attenzione, per avere di già accordato che l'anima possiede sentimento anche nello stato incorporeo; soltanto dimenticò che questa facoltà, secondo la propria sua teoria, non potrebbe senza il corpo manifestarsi, di modo che distrusse egli stesso ogni possibilità che l'anima assoluta sentisse, vale a dire, avesse la coscienza.

Non mi tratterrò sugli altri argomenti di cui fece uso per sostenere la sua dot-

trina della immortalità. Le ipotesi da lui poste nella fine del suo libro sulla preesistenza dell'anima, sulla maniera con che s'introduce nel corpo, su quella con che ne sorte, sullo stato di lei dopo morte, e sulle ricompense e punizioni morali, o sono fantasie contrarie al buon senso, o mere congetture, che la filosofia non dee pur degnarsi di confutare. Esse, per quanto pare, sorsero la maggior parte dal dommatismo cristiano del suo tempo, e par che Ficino ne abbia esposte alcune a solo fine di far conoscere come potevasi conciliare la sua filosofia colla credenza dominante della Chiesa.

Cap. II.

Aristotelismo de' secoli XIV e XV.

La storia de' Platonici de' secoli decimoquarto e quintodecimo, che ci ha sin qui occupato, presenta un infinito numero di particolarità rimarchevoli più di quella

degli Aristotelici che vissero nello stesso periodo. Non erano questi per la maggior parte che traduttori e commentatori delle opere di Aristotele. Ho già indicato le più essenziali circostanze della vita loro, non che la parte che parecchi, come Giorgio da Trebisonda, Gennadio Giorgio Scolari, ed altri, presero alla disputa che sorse tra essi ed i Platonici.

Il cardinale Nicolò da Cusa merita molto maggiore attenzione, non tanto come aristotelico propriamente detto, quanto come scrittore originale, che si formò sulla filosofia d' Aristotele. Egli erasi dato principalmente allo studio delle matematiche, di cui fece l' applicazione alla metafisica, e particolarmente alla teologia; ma è impossibile di comprendere le sue idee matematiche, non che l' applicazion loro metafisica, cosicchè considerando la sua filosofia come originale, siccome ella è in effetto, può darlesi il nome di misticismo matematico. Oltre gli scritti teologici e matematici di Niccolò da Cusa, hassi a riporre nel dominio della filosofia anche i se-

guenti: *De docta ignorantia, libri tres. Apologia doctæ ignorantiæ, liber unus. De conjecturis, libri duo. De sapientia, libri tres.* Il contenuto della prima di queste opere, non corrisponde affatto al suo titolo, ed è una metafisica basata sulla idea del *maximum* assoluto, che è altresì l' unità assoluta. Niccolò cerca parimenti di spiegare con essa i dommi della religione, non che i misteri della Trinità e della Redenzione. La *dotta ignoranza* consiste nel sapere che il *maximum* assoluto, ossia l' assoluta unità, è di tal natura che non si può conoscere in se stessa, perchè bisogna che il termin medio di qualsivoglia cognizione sia dato da un numero, e il *maximum* va al di sopra di tutti i numeri. Il saper ciò è dunque una ignoranza dotta nel suo resultato. Niccolò non si trattien qui a insegnare in qual modo sia per noi possibil di giugnere all' idea del *maximum* ossia della unità assoluta; egli contentasi di ammettere che tutti gli uomini la suppongono, e ch' ella è lo scopo degli sforzi della mente loro. Sol-

tanto imperfetta e simbolica possiam noi acquistare la cognizione del *maximum*, e sono le matematiche, che ne offrono il simbolo. Essendo dunque il *maximum* l'unità assoluta, si confonde per conseguenza col *minimum*, è assolutamente necessario ed eterno, ed è la causa eterna del mondo. Dapprima convertissi nella Trinità. Come unità assoluta il *maximum* è il Dio Padre: questa unità si ripete da se, o produce l'eguale a se (Dio il Figlio); e la connessione della unità col suo eguale costituisce la terza persona della Divinità, lo Spirito Santo (1). Il mondo è il *maximum* concentrato in se medesimo, ossia divenuto finito. I differenti suoi moti e gradi di concentrazione danno origine a tutte le cose diversificate. Per intendere il rap-

---

(1) *Ab unitate gignitur unitatis aequalitas; connexio veri ab unitate procedit et ab unitatis æqualitate.* E in altro luogo Niccolò Cusano si esprime così: *quemadmodo generatio unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, ita processio ab utroque est repetitionis illius unitatis, sive mavis dicere, unitatis et aequalitatis unitatis ipsius unitio*.

porto che il *maximum* ha col mondo, bisogna, secondo le espressioni del Cusano, cominciare dal purgare lo spirito da tutte le idee di circoli e di sfere; vedesi allora ch'esso non è nè la più perfetta delle figure corporee, come la sfera, nè una figura geometrica, come il circolo e il triangolo, nè una linea retta, ma una cosa superiore a quanto i sensi, l'immaginazione e la ragione possono rappresentarsi rivestito di caratteri naturali. Il *maximum* è l'intelligenza più semplice e più astratta; il tutto e l'uno trovansi in lui; la linea vi è al tempo stesso triangolo, circolo, e sfera; l'unità vi è Trinità, e la Trinità unità; l'accidente vi è insiememente sostanza, il corpo spirito, il moto riposo, ec. Ma non è per anco interamente libero l'intelletto delle idee matematiche, quando non si capisce che l'unità di Dio debbe di tutta necessità essere simultaneamente una Trinità. Ciò Niccolò da Cusa prova con un esempio tratto dall' intelletto umano, l'unità del quale altro non è che un composto di intelli-

gente, di intelligibile, e di intelligenza. Se vuolsi dall' intelligente sollevarsi al *maximum*, ossia all' essere intelligente infinito, senza aggiugnere al tempo stesso ch' egli è il *maximum* dello intelligibile, ed il *maximum* della intelligenza, allora non si arriva ad una esatta idea della più perfetta e grande unità (1).

---

(1) *Oportet philosophiam, ad Trinitatis notitiam ascendere volentem, circulos et sphæras evomuisse. Ostensum est in prioribus unicum simplicissimum maximum; et quod ipsum tale non sit nec perfectissima figura corporalis, ut est sphera, aut superficialis, ut est circulus, aut rectilinealis, ut est triangulus, aut simplicis rectitudinis ut est linea. Sed ipsum super omnia illa est. Itaque illa, quæ aut per sensum, aut imaginationem, aut rationem cum naturalibus appendiciis attinguntur, necessario evomere oportet, ut ad simplicissimam et abstractissimam intelligentiam perveniamus, ubi omnia sunt unum; ubi linea sit triangulus, circulus et sphera; ubi Unitas sit Trinitas, et è converso, ubi accidens sit substantia, ubi corpus sit spiritus, motus sit quies, et cetera hujusmodi. Et tunc intelligitur, quando quodlibet in ipso uno intelligitur unum, et ipsum unum omnia, et per consequens quodlibet in ipso omnia. Et non recte evomisti spheram, circulum, et hujusmodi, si non intelligis, ipsam unitatem maximam necessario esse trinam. Maxima enim necquaquam rectè intelligi poterit, si non intelligatur trina. Ut exemplis ad hoc utamur convenientibus: videmus unitatem intellectus non aliud esse, quam intelligens, intelligibile, et intelligere. Si igitur*

Niccolò da Cusa applicò parimenti l'idea della Trinità del *maximum* primordiale al mondo, il qual pure debbe esprimerne una, essendo esso opera di Dio, ovvero il resultamento del *maximum* ritirato sopra se medesimo. Questa Trinità dell'universo è composta della semplice possibilità del mondo, ossia dalla materia primitiva, dalla forma, e dall'anima o spirito del mondo, che abita in tutte le cose del pari come nel complesso dell' universo. Il *maximum* primitivo esprime simultaneamente col *maximum* retratto: il Creatore e la creatura fanno uno. Crede il Cusano che esistano nel *maximum* contratto, e nel suo rapporto con la Divinità, gli stessi generi principali di essenze del mondo ammesse da Ficino, e differenti secondo i gradi loro di perfezione. Egli colloca l' uomo nel mezzo della scala, di modo che unisce

---

ab eo, quod est intelligens, velis et ad maximum transferre dicere, maximum esse maximè intelligens, et non adijcias, ipsum esse maximè intelligibile, et maxime intelligere, non rectè de unitate maxima et perfectissima concipis.

il mondo inferiore, inerte, organico, ed animale, a quello degli Angioli, ed alla Divinità. Ma in questa idea egli trova cosa non incontratavi da Ficino, cioè la spiegazione del mistero della conversione di Dio in uomo. Dio volle rendere perfetta l' opera sua, che è il complesso delle creature, e non potè pervenirvi, fuorchè divenendo creatura egli stesso: ma scelse l'uomo per questa creatura, perchè l' uomo occupa il mezzo tra le sostanze del mondo, e serve in conseguenza a legarle insieme sì che formino un solo tutto. Dio che esiste continuamente in tutto, si chiuse simultaneamente nell' uomo concreto, e ciò potè fare senz' essere in contraddizione con la sua propria sostanza, perchè, considerati in via assoluta, Creatore e creatura fanno uno.

Il sistema di Nicolò da Cusa era un panteismo, che l' autore volle al tempo stesso ridurre al deismo, e che appunto perciò si distrugge da se medesimo. Singolare impasto di idee matematiche e di logiche vi si osserva. Tanto secondo l' opinione di Niccolò, quanto secondo

quella del Ficino, la Divinità era l'idea logica di genere supremo, concepita giusta l'idea matematica della grandezza assoluta, e che appunto perchè escludeva ogni pluralità dovea confondersi con l'idea della piccolezza e della semplicità assoluta; come pure, giacchè acchiudeva l' Ente Supremo, dovea non essere differente da quella della perfezione assoluta. Ma intanto ella altro non era nè più nè meno fuorchè un'idea puramente logica, cui non corrispondeva nulla di obbiettivo. Da ciò nacque il timore manifestato da Niccolò da Cusa che non si giungesse a concepire la sua idea del *maximum* in maniera abbastanza pura ed astratta; e il consiglio che dà di cominciar dal dimenticarsi di tutti i circoli e di tutte le sfere, val a dire di tutti i caratteri sensibili. Sospettò egli verisimilmente che, malgrado siffatta precauzione, la mente non riuscirebbe giammai a comprendere la realtà del *maximum*, perchè una cosa spoglia di caratteri sensibili trovasi ridotta al nulla; pure il suo sospetto fu molto debole.

Esprimendo egli matematicamente la sua idea dell' Ente supremo e della identità di Dio col mondo, la sua teologia accostavasi al panteismo più di quella di Ficino. Quanto al fondo però professava lo stesso sistema di lui, come ne convince il rapporto da lui stabilito tra il mondo e la Divinità. La sua teoria dunque posava su basi non meno viziose di quelle della dottrina di Ficino.

Le idee di Niccolò da Cusa che ho sin qui esposto trovansi anche nelle altre sue opere. La *Apologia doctæ ignorantiæ disciputi ad discipulum*, annessa al trattato *De docta ignorantia* contiene alcuni schiarimenti, che vi hanno rapporto. Ella è diretta da un allievo di Niccolò ad uno de' suoi condiscepoli, ed ha per iscopo un libro pubblicato col titolo *Ignota litteratura*, l' autor del quale, Venchus, scatenasi animosamente contro le opinioni di Niccolò. Puossi considerarla come una sua produzione, perchè l' autor dice a' suoi condiscepoli in qual modo Niccolò ricevesse *l' Ignota litteratura*, e giudicasse le obbiezioni che vi

trovò contenute. Diffatto, è possibile che il cardinale abbia creduto più conveniente di scegliere codesta forma apologetica.

I due libri *De conjecturis* non trattano soltanto, come potrebbesi credere, delle congetture, ossia della verisimiglianza, e delle cause che le producono; ma contengono anche una teoria della cognizione umana, secondo l'aspetto in cui Niccolò la considerava, appropriata però al suo sistema metafisico. Non può, egli dice, l'uomo arrivare alla verità assoluta; dunque ogni cognizione umana è soltanto verisimile, o congetturale; per conseguenza, esaminare il principio delle congetture nella mente dell'uomo, è lo stesso che studiare la facoltà di conoscere in generale. Lo stile che quì adopera il Cusano è mistico e matematico al pari di quello de' libri *De docta ignorantia*. Io credo che le sue idee sulla cognizione umana si trovin chiuse in un passo, che stimo opportuno di riportare originalmente: *Conjecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratio-*

ne, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta Dei similitudo, fecunditatem creatricis naturæ ut potest participat, ex seipsa, ut imagine omnipotentis formæ, in realium entium similitudinem rationalia exerit. Conjecturalis itaque mundi humana mens forma existit, ut realis divina . . . Ut autem mentem conjecturarum principium recipias, advertas oportet, quomodo ut primum omnium rerum atque nostræ mentis principium unitrinum ostensum est, ut multitudinis, inæqualitatis, atque divisionis rerum unum sit principium, a cuius unitate absoluta multitudo, ab æqualitate inæqualitas, et a connexione divisio effluat; ita mens nostra, quæ non nisi intellectualem naturam creatricem concipit, se unitrinum facit principium rationalis suæ fabricæ. Sola enim ratio multitudinis, magnitudini, ac compositionis mensura est; ita ut ipsa sublata, nihil horum subsistat . . . Quapropter unitas mentis omnem in se complicat multitudinem; ejusque aequalitas omnem magnitudinem: sicut et connexio compositionem. Mens igitur uni-

trinum principium; primo ex vi complicativæ unitatis multitudinem explicat; multitudo vero inæqualitatis atque magnitudinis generativa est. Quapropter in ipsa primordiali multitudine ut in primo exemplari magnitudines et perfectiones integritatum, et varias et inæquales, venatur; deinde ex utrisque ad compositionem progreditur. Est igitur mens nostra distinctivum; proportionativum, atque compositivum principium . . . . . Rationalis fabricæ naturale quoddam pullulans principium numerus est. Mente enim carentes, uti bruta, non numerant. Nec est aliud numerus quam ratio explicata. Scorgesi da ciò la ragione che indusse Niccolò da Cusa a scegliere la terminologia matematica per la sua ideologia filosofica; poi che trovava ne' numeri e nelle loro proporzioni i principj natj della scienza. In troppe lunghe particolarità sarei costretto di entrare se volessi tener dietro alla maniera con cui sviluppò egli codesti principj. Altronde ei talvolta si interna per modo nel misticismo matematico, che la sua teoria diventa compiutamente

inintelligibile. Ma chi bramasse studiare in complesso il sistema di lui, ed approfondirlo, non può meglio prepararvisi che leggendo i suoi libri *De conjecturis*, benchè Niccolò stesso li faccia succedere alla sua metafisica, sulla quale ne basa, sino a certo segno, il contenuto.

Il trattato *De Conjecturis* vien commentato da quello in tre libri *De Sapientia*. Questo è scritto a dialogo, ed imita l'altro di Petrarca, che ha lo stesso titolo (1). Un idiota ed un oratore si

(1) Il dialogo vi comincia ugualmemte come nel Petrarca, salvo che l' Idiota e l' Oratore, vanno, come l' autore lo fa osservare, in una camera da bagno per poter continuare liberamente la loro conversazione filosofica. Piacemi di citarne il seguente passo. ORATOR. *Quomodo ductus esse potes ad scientiam ignorantiæ tuæ, cum sis idiota?* IDIOTA. *Non ex tuis, sed Dei libris.* ORAT. *Qui sunt illi?* ID. *Quos suo digito scripsit.* ORAT. *Ubi reperiuntur?* ID. *Ubique.* ORAT. *Igitur et in hoc foro?* ID. *Imò etiam dixi, quod sapientia clamat in plateis.* ORAT. *Optarem audire quomodo?* ID. *Si te absque curiosa inquisitione affectum conspicerem, magna tibi panderem.* ORAT. *Potesne hoc brevi tempore efficere, ut quid velis degustarem?* Si vede che l' Idiota parla come avrebbe a parlare il sapiente, e che questo tien que' discorsi che esser dovrebbero in bocca all' Idiota. Il Petrarca fece all' opposto. Nel secondo libro l' Oratore cerca l' Idiota, il

incontrano sopra una pubblica piazza di Roma: *il grimo* volge in ridicolo la filosofia scolastica, l' altro la difende. L' autore forma anche un terzo interlocutore, il qual nota le circostanze esterne del dialogo. Nel libro sopravviene un quarto personaggio, un celebre filosofo straniero, chiamato a Roma dal Giubileo, e in cui l'Oratore si avviene per accidente. Sotto la figura dell' idiota Niccolò da Cusa espone in modo popolare la sua teoria dei numeri come principj della sapienza umana. L'idiota domanda all' oratore come accade che coloro che sono sul mercato di Roma contino danaro, pesino merci, misurino tele. Egli insegnagli anche il suo sistema filosofico de' numeri applicato a

---

trova presso il tempio della eternità, e rinnova il colloquio. Nel terzo l' Oratore incontra un filosofo straniero sul ponte di Tiberio, e il conduce all' Idiota, il quale sta facendo una macina di legno sotto una volta; l' Oratore pensa che se lo straniero è veramente filosofo non si formalizzerà dell' opera dell' Idiota, e il filosofo risponde, che secondo la tradizione Platone istesso dilettossi talvolta a macinare. — Niccolò da Cusa scrisse il primo dialogo in un sol giorno del mese di Giugno 1465, il secondo in due giorni al principio d'Agosto, e il terzo, che è il più lungo, verso la fine dello stesso mese.

Dio, al mondo, ed all'anima. Niccolò non ebbe il talento di esporre le sue opinioni filosofiche in una maniera intelligibile e popolare; perchè il suo idiota prende tosto un linguaggio talmente mistico e matematico, che l'Oratore avrebbe diritto del canto suo di contrapporgli la sua filosofia scolastica. Che differenza di bellezze e di importanza tra questi e i dialoghi del Petrarca, che Niccolò per altro cercò d' imitare! S' egli scelse la parte di Idiota, ciò avviene non solo perchè spiegava la scolastica, ma sì pure per provare che la dottrina di lei è la filosofia della ignoranza, il risultato delle congetture, e che per tal modo ei voleva opporla alla pretesa scienza degli oratori e filosofi del suo tempo.

In un'altr' opera, che intitolò *Compendium*, Niccolò Cusano trattò de' numeri considerati come i segni più proprj a rappresentare la natura degli oggetti. Continuò pure a sviluppare la sua teologia ne' libri: *De visione Dei*, *De dato patris luminum*, *De quærendo Deum*, *De venatione sapientiæ*, *De apice theoriæ*.

Queste ultime produzioni distinguonsi dalle precedenti per essere ancora più infarcite del misticismo di Alessandria. Imperocchè vi ha introdotto un gran numero di sogni teologici presi da Dionisio l'Areopagita, che era uno de'suoi favoriti scrittori, e di cui adottò quasi ciecamente tutte le opinioni, come fecero la maggior parte de' filosofi del medio evo, e quelli pur de' suoi tempi. Del resto si mostrò proselito ardente della religione cattolica, ch' ei difese contro i Mussulmani, e contro gli Ussiti della Boemia. Consacrò al paragone del cristianesimo e dell'islamismo un particolar trattato, *Cribrationes Alchorani*, *libri tres*, in cui prova esser l' Alcorano un libro apocrifo, e difende la religione cristiana dalle obbiezioni de' filosofi mori, valendosi talvolta anche di passi tratti dallo stesso Alcorano Quattro sue lettere, *Epistolæ contra Bohemos*, sono dirette contro gli Ussiti; tutte le altre opere di lui concernono le matematiche, l' astronomia, e la fisica.

Non posso passare sotto silenzio l'opera

di Ridolfo Agricola intitolata: *De Dialectica inventione.* Ebbi già occasione di esporre quanta parte questo sapiente avesse nella propagazione della letteratura classica e della vera filosofia aristotelica in Germania. Egli fece per quel paese ciò press' a poco che Giacomo Fabre fece per la Francia: salvo che non scrisse, com' egli, verun commentario sulle opere del filosofo Stagirita. Il suo libro *de dialectica inventione* è rimarchevole per l' ingegno filosofico che vi usò, non che per la chiarezza della dizione, e per l' eleganza dello stile. Erasmo, apologista ed ammiratore entusiasta di Agricola, diede a questo libro il titolo *de inventione rhetorica*, sicuramente per inavvertenza, avvegna che sembri assai più proprio al contenuto dell' opera. Agricola divide la dialettica in due parti, invenzione e giudizio. La prima contiene i molti luoghi donde possono trarsi gli argomenti per sostenere o combattere una proposizione. Il giudizio si compone con le forme dell' argomentazione, con le regole per le quali puossi decidere

se gli argomenti trovati corrispondano, o no, allo scopo propostosi, se non sieno anzi nocevoli che utili, se sieno o no convenevoli e validi. La prima e più difficil parte della dialettica è quella che riguarda l'invenzione, perciò Agricola comincia da essa; la morte gli impedì di finir la seconda. L'invenzione è anch'essa divisa in tre libri. Il primo tende a indicare e spiegare i luoghi della invenzione; e l'autor li distingue: 1.° in interni, che hanno rapporto alla sostanza, cioè *Definitio*, *Genus*, *Species*, *Proprium*, *Totum*, *Partes*, *Conjugata*; ovvero alle relazioni di essa sostanza, cioè: *Adiacentia*, *Actus*, *Subjecta*; 2.° in esterni, che sono o affini degli oggetti, come *Efficiens*, *Finis*, *Effecta*, *Destinata*: o in connessione con essi, cioè *Locus*, *Tempus*, *Connexa*: o unitivi accidentalmente, come *Contingentia*, *Pronuntiata*, *Nomen rei*, *Comparata*, *Similia*: o finalmente opposti agli oggetti medesimi, cioè *Opposita*, *Differentia*. Il secondo libro tratta del modo di far uso di codesti luoghi, e vi si trovano molte osservazioni e regole

utili. Ma siccome una esposizione, per esser perfetta, esige pure che obblighi l'attenzion di chi ascolta, che il tocchi e lo persuada, e siccome bisogna altresì che gli argomenti sieno disposti e sviluppati in modo da condurre allo scopo, cui si vuol giungere: così Agricola consacra il terzo libro a indicare i precetti che debbonsi per ciò seguire; nè teme talvolta di azzardare un libero giudizio, (e molto interessante per la storia del tempo) sul metodo allora adottato per insegnare e praticare la dialettica e la retorica, non che sugli effetti nocevoli che ne derivano, sì allo stato delle scienze, come all' istruzione in genere (1).

(1) Agricola, il cui vero nome fu Husmann, scrisse i libri *de inventione dialectica* ad istanza dell' amico suo Teodoro da Pleiningen o Plenningen, ch' ei chiama il suo Plinio, giusta l'usanza dei dotti d'allora di darsi nomi scientifici, ed a lui li dedicò. Meiners pretende che li scrivesse con somma rapidità nel 1484, o 1485. Non voglio ommettere una circostanza letteraria importante sfuggita a Meiners, a Vossio, a Fabricio, ed a Bayle, cioè che Agricola possedeva un'opera di Quintiliano, come racconta egli stesso. Lo scoliaste Frissemio, Barth, e Burmanno ne fan menzione. Burmanno però la crede una jattanza di Agricola, ma quest' opinione non pare fondata.

Giova osservare il giudizio che Agricola dà sull' arte di Lullo, la qual parimenti era una topica. Ei dice che essa annuncia molto spirito, ma che mancando Lullo di dotte cognizioni, circostanza nella quale i suoi partigiani trovano anzi una prova novella del suo merito, gli fu impossibile di mostrare l'applicazione della sua arte, e di spiegare ben chiaramente l' idea ch' egli se n' era formata. Quindi è che incontrasi oscurità e diffetto di gusto nel suo libro, come pure in quelli fattisi sull' orme sue, ove almeno non lo sorpassino per un cotal poco di erudizione o di genio. L' arte di Lullo fa certamente nascere una moltitudine di idee, ma che da coloro è pregiata, cui piace numerar delle idee, e non giudicare giusta le idee. Agricola pretende a buon diritto che alcuni luoghi da esso indicati contengano la sostanza della intera arte di Lullo. *Donandus tamen sic quoque vir ille*, soggiunge egli, *ingenii præstantis testimonio, nec merita honestissimi propositi laude fraudandus; qui cum plurimum studiis conferre cu-*

peret, contulit certé quod potuit. Si quid animo suo parum responderit, voluntatem quidem laudes, ignoscas ingenio. Al principio del primo libro Agricola accenna per incidenza anche la diversità che passa tra la sua topica e quella di Aristotele.

Con assai meno riguardo tratta egli i pretesi dotti del suo tempo per la maniera con che insegnavano e praticavano l'arte sillogistica. Non veggono, dic' egli, che non basta dedurre un raziocinio da un luogo di genere, di specie, ec., per dargli validità, perocchè puossi anche in tal modo argomentar falsamente; ma che la conchiusione allora soltanto diventa necessaria quando gli oggetti si trovino in tal rapporto, che sieno suscettibili di una tal forma di ragionamento, mercè la quale si rappresenti la necessaria connession loro. Questo vizio può tuttavia facilmente iscusarsi nella dialettica, se si riflette alla barbarie ed alla diffusione di tutti gli studj; perchè simili a bestie selvagge scappate dalle oscure lor tane, que' studj usurpansi a

vicenda le rispettive giurisdizioni, e quasi nessuno viene insegnato in quell' ordine e quando debb' esserlo. Ond'è che si odono i giuristi balbettare le oscure e diffuse regole delle discussioni; la medicina abbandonarsi quasi esclusivamente a problemi di fisica, che non hanno verun rapporto con lo scopo di lei; la fisica passare interamente nella provincia delle matematiche; e quindi tutte le inutili logomachie sul *maximum* e il *minimum*, e sul principio del calcolo, come si è convenuto di dire. Le matematiche stesse, che ignorano persino il nome di contrasto, e non conoscono le focose ciarle degli eterni disputatori, ma si limitano allo spazio ed alla misura, e mettono maggior pregio alla intuizione che alle parole, sono invece del tutto neglette, cosicchè tra tutte le scienze questa è quella che ha più conservata la sua purità, giacchè vien riguardata come un mistero inaccessibile ai profani. Ma che diremo della teologia? La quale se spoglisi di quanto appartiene alla metafisica, alla fisica, ed alla dialettica,

null' altro le resta che ne meriti il nome. Quando adunque si tratta di istruire il popolo e di ispirargli sentimenti di religione, di giustizia o di moderazione, si propone un problema insolvibile tratto da alcuna di codeste scienze, si perde in discuterlo un tempo prezioso, e si stancano gli uditori con un cicaleccio vuoto di senso, e che non fa che intronare gli orecchi. Insegnasi presso a poco come si propongono gli indovinelli ai fanciulli, con la differenza però, che il maestro non conosce la parola dell' indovinello meglio dello scolare. Siffatte lagnanze (aggiunge prudentemente Agricola, come se non fossero il frutto delle sue proprie osservazioni) ho io spesse volte sentito farsi dagli uomini i più dotti e più degni di stima, i quali coi loro talenti, età, e cognizioni, sospettavano la possibilità di tenere una miglior via, e che erano disgustati di veder regnare sì gran confusione nella coordinazione e divisione delle scienze più utili; non oso io dire che sieno fondate e desidero vivamente che possano essere false.

Cap III.

Storia della Filosofia cabalistica nel secolo XV, e nella prima metà del XVI.

I sistemi di filosofia religiosa che le varie sette degli Ebrei stabilirono poco prima della nascita di Gesù Cristo, ed anche in tempo ch' ei viveva, furono proseguiti e ampliati ne' primi secoli dell' era volgare dai dotti di quella nazione che li modificarono in mille guise. Erasi introdotto l' uso di spiegare il Vecchio Testamento col mezzo delle allegorie e di smarrirsi così ne' sogni del misticismo; e per facilitare codeste allegoriche interpretazioni si adoperavano i dommi sia dei Greci sia degli Orientali, che lungi di offerire una analogia approssimativa trovavansi anzi le più volte in opposizione diretta. Procedendo quindi in un modo quasi del tutto arbitrario, e accettando tutti gli impulsi della immaginazione si giunse a creare un nuovo si-

stema di filosofia religiosa; nello stesso tempo si aperse una illimitata carriera allo spirito, per modificare, determinare ed interpretare la teologia e la morale giudaica, sebbene le idee principali e fondamentali restassero tuttora le stesse in tutte le dottrine. Chiunque brami conoscere le varie opinioni de' rabbini sulla essenza e le qualità di Dio, sulla creazione del mondo e dell' uomo, sulla demonologia, sulle pratiche religiose, sul libero arbitrio, sulla moralità e legalità, e finalmente sullo stato dell' uomo dopo la morte, troverà di che soddisfare ampiamente alla sua curiosità nel Talmud, e nel *Giudaismo svelato* di Eisenmengero. La filosofia de' rabbini si compone di un miscuglio eterogeneo di antiche idee religiose positive, di dommi greci, ora platonici ed ora aristotelici, di aggiunte e spiegazioni arbitrarie della legge e delle tradizioni mosaiche, di pregiudizj de' tempi ne' quali vissero i più celebri rabbini, e finalmente di discordie che insorsero tra' loro a cagione delle rispettive opinioni. Sarebbe dunque

oggi impossibile di ridurla ad un tutto veramente sistematico. Tentò Brukero di dare un compendio di ciò, ch' ei chiama la filosofia esoterica degli Ebrei, ma egli dà questo nome alla filosofia creata nel medio evo per mezzo del peripatetismo da Mosè Maimonide e da Menasse-ben-Israele; operò dunque in un modo contrario alla storia, confondendola con le asserzioni, le idee mistiche, ed i sogni degli antichi talmudisti.

Nel tempo stesso che si formò la filosofia rabbinica, principal fonte della quale è il Talmud, i primi secoli che successero alla nascita di Gesù Cristo una altra ne produssero, che si chiamò cabalistica. I seguaci di questa nuova dottrina vi introdussero il sistema di emanazione degli antichi Giudei di Alessandria con una ammirabile sottigliezza, e con sì prodigiosi sforzi d' immaginazione che finirono per giugnere ad idee totalmente eccentriche. Il nome di cabala è una voce Ebraica moderna, che significa tradizione segreta. Forse i Giudei la usarono assai presto; certo è però che non tro-

vasi nelle opere de' cristiani, fuorchè all'epoca del quindicesimo secolo, quando Giovan Pico della Mirandola diresse l'attenzione dell'Europa sulla filosofia cabalistica, della quale nessuna cognizione ebbero gli antichi scrittori pagani. I cabalisti narrano la storia della origine dell'arte loro in molte maniere diverse, e spesso anche contraddittorie, e tutti l'avvolgono in racconti favolosi ed assurdi. Essi rappresentano generalmente la cabala come una rivelazione del cielo, perchè le idee religiose di che erano imbevuti gli Ebrei non concedean loro di credere ad una sapienza diversa di quella, che essi acquistavano per rivelazione. Noi troviamo la prova di questa verità nella storia della loro filosofia religiosa dai tempi antichi sino a noi.

Una leggenda dice in questo modo: Adamo sapea benissimo quai rapporti vi fossero tra lui e il Messia, sapeva esser questo il suo intercessore presso la Divinità, e dovere a lui solo il dono di potere contemplar Dio, e conoscere le cose divine. Ma egli pensò che non avrebbe

mai rappresentato perfettamente l'immagine del Signore, sino a che non avesse una intera indipendenza ed una libertà assoluta. Sperò dunque di giungere a unirsi a Dio senza il soccorso del Messia. Per punirlo di questo errore egli venne privato della luce celeste, ossia della sapienza cabalistica. Dio, parlando a lui dell'albero della scienza, di cui si fa menzione nella Genesi, volle soltanto ricordargli il peccato che aveva commesso verso il Messia. Pentissi Adamo e implorò di nuovo l'assistenza del mediatore. Trovavasi ancora nel paradiso quando l'Angelo Rafaele gli recò dal Cielo un libro diviso in settantadue parti, e seicento settanta capitoli: il qual libro conteneva la celeste sapienza; altri Angeli discesero sulla terra per fargline la spiegazione, ma il libro disparve col peccato originale. Tuttavia tanto pianse Adamo e pregò che giunse ad ottenerlo ancora da Rafaele, e lasciollo in eredità ai suoi figli, che lo trasmisero di generazione in generazione. Isaac-ben-Abraham fece stampare, con gran rincrescimento della sua nazione,

ad Amsterdam nel 1701 in 4.° codesto libro, che gli Ebrei aveau tenuto gelosamente nascosto sino allora, sebbene qualche copia ne girasse per le mani dei cristiani. Ivi trovasi la cabala, ossia la magia pratica, i nomi degli Angeli, e le formole per evocare i buoni e i maligni spiriti, per favellare col sole e colla luna, per provocare e guarire le malattie, per distruggere le città, per eccitare i terremuoti, per predire il futuro con la scorta degli astri, per sapere le virtù occulte delle erbe, delle pietre preziose, dei pesci, dei bruti, degli alberi, de' fiori, ec. I quali tutti oggetti, oltre, che ne mostrano abbastanza l'impostura, ben provano ad evidenza a qual epoca abbiasi a riferirne l'origine.

Secondo un'altra leggenda, Adamo trasmise per tradizione orale la cabala alla posterità, ma la moltiplicazione del genere umano, ed i proporzionati progressi della irreligione non avrebbero tardato a farla interamente obbliare, se Abramo non avesse preso il pensiero di scriverla, onde impedirne lo smarrimento

e da ciò nacque il libro di Jesirah, il qual contiene un miscuglio della dottrina pittagorica de' numeri, e del sistema di emanazione, ed è probabilmente scritto da Acibha, o da un Ebreo anche più moderno.

Stando ad una terza leggenda, i discendenti di Adamo neglessero il libro della sapienza, e tutti i segreti della cabala andaron perduti durante la cattività d'Egitto; ma Dio ebbe pietà d'Israello, e li rivelò nuovamente a Mosè insieme alla legge scritta, onde venissero conservati e trasmessi dai più anziani del popolo sotto forma di tradizione orale: anzi l'Angelo Michele diede a Mosè un libro intitolato *Majan Chochma* (fonte della sapienza), che conteneva le rivelazioni del Signore. L'autore di questo libro smascherò da se medesmo la sua furberia, commettendo alcuni sbagli cronologici, perocchè fa menzione della parafrasi di Gionata, il qual visse, secondo gli Ebrei, poco prima della nascita di G. C.

Finalmente una quarta leggenda vuole

che la cabala attuale sia stata inventata da Esdra. Gli Ebrei ne aveano perduto tutti i segreti nel tempo della cattività Babilonica: Esdra, assistito da Haggai e da Zaccaria, ristabilì quell' arte, e affine di perpetuarne i precetti compose un libro, che ordinò si conservasse nel tempio, imponendo però di trasmetterne il contenuto alla posterità per istruzione orale. I contrasti tra gli interpreti della legge non avrebbero tardato a fare cadere la scienza nell' obblio, se non si fosse conservata in Egitto, e se il rabino Simeone-ben-Sètach, venuto di colà, non l' avesse di nuovo introdotta fra i Giudei della Palestina, per cui vi si conservò. In tal modo la cabala ha sussistito per tradizione fino al terzo secolo dell' era volgare, nella quale epoca Simeone-ben-Jochaï la ridusse a sistema, e compose, insieme ai suoi discepoli, il libro conosciuto sotto il nome di Sohar.

Facciasi ora astrazione di tutte le favole ammucchiate dagli Ebrei, e si vedrà esser possibile di stabilir presso a poco

i seguenti fatti storici, relativi all' origine della cabala. Tutte le opere cabalistiche non furono probabilissimamente scritte che dopo Gesù Cristo. Diffatto non se ne parla ne' libri talmudici anteriori a quest' epoca, e sì la filosofia che la magia ebraico-orientale, su cui posa la cabala, non si formarono se non pochi anni prima e dopo di Cristo. Fu Acibha il primo a dare una specie di aspetto sistematico alle tradizioni cabalistiche. Egli vivea poco prima della distruzione del tempio di Gerusalemme, e a principio fece il pastore; invaghitosi poi vivamente della figlia di un suo ricco padrone, e volendo compiacere alle brame della sua bella, cominciò, benchè fosse giunto all' età di 40 anni, a studiare con tanto ardore, che ben presto sorpassò di molto tutti i suoi condiscepoli. A capo di certo tempo intraprese anche ad ammaestrar gli altri, ed acquistò tanta fama, che dicesi aver avuto sino a ventiquattro mila uditori. Il padre finalmente acconsentì di dargli la figlia, cosicchè queste nozze gli procurarono grandi ricchezze e stra-

ordinaria considerazione. Contribuì poi moltissimo a far ribellare contro l'imperatore Adriano gli Ebrei diretti da Bar Cochébas, da lui riguardato come il Messia. Sì possente era il suo credito, che giunse a raccogliere un esercito di duecento mille uomini; ma Bar Cochébas venne battuto dai Romani l'anno 183 dell'era volgare, Acibha cadde prigioniero egli stesso, e fu sepolto vivo in età di cento venti anni. A lui si attribuisce il libro di *Jésirah*. Uno de' più celebri suoi discepoli fu Simeone-ben-Jochaï, che gli Ebrei chiamano *la gran luce*, *la scintilla di Mosè*. Simeone per sottrarsi alle persecuzioni de' Romani in conseguenza della ribellione di Bar Cochébas fu obbligato di star nascosto con suo figlio dodici anni in una caverna, ove serbò la vita prodigiosamente. Ivi ebbe le rivelazioni, che scrisse insieme a suo figlio, e che produssero il libro di *Sohar*. Gli Ebrei divoti vanno in pellegrinaggio alla sua tomba. Egli è difficile di credere che i libri di *Jesirah* e di *Sohar* sieno giunti a noi senza al-

terazione, anzi tutto ci induce a presumere che furono snaturati da un gran numero di susseguenti addizioni, donde nasce che molti autori pensano che furono scritti nel decimo secolo. Il misticismo che vi regna e che li rende oscuri, o spesso anche inintelligibili, ha prodotto un gran numero di commentarj usciti dalle penne sì di Ebrei e sì anche d'autori cristiani del quindicesimo e del sedicesimo secolo. I più rimarchevoli son quelli di Lorja e di Corduero, ma il più distinto fra tutti è quello di Abraamo Cohen Irira, intitolato: *Porta cœlorum.*

I dommi de' cabalisti altro non sono che la filosofia di Alessandria degenerata in trascendentalismo mistico, ed arricchita di varie aggiunte prese dalla magia, dalla teurgia, dalle interpretazioni rabbiniche de' libri di Mosè, dalle leggende de' rabbini, dal nuovo platonismo, dal nuovo pitagorismo, e finalmente dal nuovo aristotelismo. Sarebbe inutil tentare, col soccorso della storia, di ridurre sifatte visioni trascendentali a dommi chiari, e ad un sistema che presentasse

qualche apparenza di connessione. Egli basta, per offerirne il carattere in generale, di esporre alcune delle principali idee cabalistiche che servono di base alle altre, e la cui miglior fonte è la *Porta cœlorum* di Irira. La filosofia della cabala non fu mai ella stessa un sistema, componendosi di un' informe tessitura, di ragionamenti disparati e contradditorj, di sogni, di formole magiche, e di formole liturgiche degli Ebrei. Non dee dunque far sorpresa, se coloro fra i moderni, che hanno tentato di esporre il cabalismo con ordine sistematico, l'hanno rappresentato ora in un modo, ora in un altro, cosicchè le più volte nella esposizione di uno scrittore non trovansi quei tratti principali che si veggono in quella di un altro. Non bisogna parimenti dimenticare che i cabalisti usano, per vero dire, le stesse espressioni figurate per indicare certe idee capitali lor proprie, ma che però ammettono significati diversi a termini identici, e sono ben lontani dal tenere uno stesso andamento nel combinar le chimere prodotte dalla immaginazion loro.

Ecco ora i dommi precipui di questa filosofia. 1.° Dal nulla nulla deriva. Non vi ha dunque sostanza alcuna che tragga l'origine sua dal nulla, o che sia stata creata dal nulla. Nemmeno sostanza alcuna nasce da se medesima, perchè, mancandole la forma, non differisce per conseguenza dal nulla, salvo una debole gradazione, anzi gli rassomiglia moltissimo. Da ciò conchiusero i cabalisti che non esiste, propriamente parlando, materia assoluta: e questa proposizione sforzaronsi di spiegare e provare, accumulando una infinità di sottigliezze. 2.° Tutto ciò che esiste è dunque di natura spirituale. Questa è increata, eterna, intelettuale, insensibile, vivente, mobile, ed immensa, ed esiste necessariamente da se medesima. Essa è *l' Ensoph*, la Divinità infinita, la causa reale di tutte le cause e di tutte le cose. 3.° È forza che tutto ciò che esiste emani da questo spirito infinito; ma, giacchè da lui solo possono emanare, in lui solo parimenti debbono esistere. Dunque il mondo è un effetto immutabile della Divinità, la

quale ha in esso rappresentato i suoi attributi e qualità, osservando varie gradazioni e modificazioni. 4°. Quanto più la cosa emanata si avvicina alla primitiva ed infinita sua fonte, tanto è più sublime e santa; al contrario ove più se ne allontani, più parimenti le mancano la perfezione e la natura divina. 5°. Acciò le emanazioni possano provenire dalla occulta fonte della luce divina infinita, e manifestarsi sotto la forma di modificazione di forze e di qualità divine, Iddio lasciò emanare da se la prima sorgente delle cose, dalla quale tutte le altre emanazioni provengono, e per la quale anche sussistono. Questa prima sorgente delle cose emanate da Dio è Adamo Cadmo, l'uomo primitivo, il primogenito della Divinità. 6.° Il primogenito di Dio si manifestò come Dio nelle sue emanazioni, in dieci principali maniere, ossia lasciò emanare dieci raggi luminosi, chiamati *Sephiroth*; col mezzo de' quali emanarono dall'uomo primitivo gli spiriti privi di materia, gli angioli, le sostanze create che esistono come

sostanze assolute, e gli esseri materiali, che dipendono dalla materia quanto all'esistenza, alla sussistenza, al potere, ed alle azioni. Donde nacquero i quattro mondi: *Aziluth*, *Briah*, *Jésirah*, ed *Asiah*, ossia quelli della emanazione, della creazione, della formazione e della fabbricazione. Ciascun di que' mondi possiede un sistema sefirotico particolare, che emana da Adamo Cadmo. I cabalisti paragonano questa divisione delle emanazioni ai raggi di luce, che usciano dal cervello, dagli occhi, dalle orecchie, dal naso, e dalla bocca dell' uomo primitivo. E così, per esempio, faceano provenire dal petto di Adamo Cadmo le emanazioni sefirotiche del mondo materiale ossia fisico. 7.° Dunque tutto ciò che esiste emana da Dio per mezzo della prima emanazione. Il mondo differisce dalla Divinità, come l'effetto dalla sua causa, ma non ne è separato, ed esiste in lei; per conseguenza esso è la manifestazione di Dio, non nella sua essenza interna ed occulta, ma nella sua visibile maestà.

In maniera anche più ampia spiega-

vano i cabalisti questa teoria generale della creazione. Prima ancora che vi fosse stata emanazione, cioè prima della creazione, la luce primitiva empieva tutto esattamente. Allora non vi era nessun vuoto, e tutto era pieno. Ma non vi sarebbe mai stato mondo, anzi non avrebbe potuto esservene, se quella luce raggiante fosse rimasta così sparsa per tutto. Quando adunque ella ebbe concepito il progetto di crear l'universo, di produrre esseri viventi e di manifestare la perfezione della sua essenza e delle sue qualità, allontanossi in tutti i sensi da un punto centrale, intorno al quale formossi uno spazio vuoto. Questa arretrazione accadde uniformemente pertutto, e ne resultò un perfetto cerchio. Oltre a ciò, la luce primitiva ritirò soltanto i suoi raggi troppo splendenti, tanto che rimase pur qualche cosa della essenza divina in quel vuoto. In tal modo la sua arretrazione die' luogo ad una sostanza vuota di luce, che è la spirituale e la estesa; e lasciò dietro se alcune tracce, determinando in tal guisa i mondi distinti, che nascer dove-

vano. Dieci furono quelle tracce, e dieci cerchj formaronsi, che la luce di Dio circondò. Il primo cerchio, ossia il più vicino alla Divinità, si chiama *l' aureola*, il secondo è quello della *sapienza*, e gli altri sino al decimo costituiscono il *regno*. Non potendo essi cerchj starsi interamente privi di luce, fu duopo che la luce primitiva ne communicasse loro alcun poco; ma perchè non ne fossero empiuti e per ciò appunto annichilati, la comunicazione si fece indirettamente e con raggi isolati. Tutti i cerchj, considerati nel rapporto che hanno con la luce primitiva, possono essere rappresentati dalla immagine di un uomo, la cui testa tocchi il cielo, e i piedi sieno nell' abisso. Codesta figura chiamasi Adamo, ed è il macrocosmo, la causa prima di tutto ciò che è occasionato, quella da cui dipende tutto quello che realmente è creato. Varj e differentissimi nomi le assegnano i cabalisti, chiamandolo talvolta Creatore, talvolta Uomo, talvolta Re. Essa può compararsi al Verbo di Filone e de' filosofi d'Alessandria.

I partigiani della cabala rappresentano altresì lo insieme de' cerchj dell' universo sotto la forma di un albero sefirotico, la cui cima (*Keter*) tocca *l' Ensoph* infinito, e di cui il nostro mondo fisico è la radice (*Malcuth*). Nel fantasticar queste immagini, sì dell' albero sefirotico, e sì di Adamo Cadmo, i cui membri esprimono i diversi gradi e le diverse modificazioni delle emanazioni, si perdono in un labirinto di allegorie assurde e mostruose. Anche ai varj cerchi sefirotici danno i nomi di varie virtù e qualità, ma sì arbitrariamente, che in molti casi non si capisce qual rapporto passi tra il segno e l' oggetto che esso indica.

Non minori visioni offre il cabalismo sulla natura dei quattro mondi *Aziluth*, *Jézirah*, *Briah*, ed *Asiah*. *L' Ensoph* ne è la fonte, che perciò anche mondo infinito si chiama. Sono essi in tal rapporto gli uni con gli altri, che il superiore è costantemente radice e sorgente di quello che si trova sotto, di modo che *Aziluth* proviene dall' *Ensoph*, *Briah*

da Aziluth, *Jézirah* da *Briah*, ed *Asiah* da *Jézirah*; ma reciprocamente il mondo più alto avvolge tutti gli altri, e così il resto. *Aziluth* è la prima emanazione della luce infinita, da cui sortì col soccorso di Adamo Cadmo: esso contiene le perfezioni di tutti gli altri mondi inferiori, senza avere nessuno de' loro difetti: nessun cangiamento si opera in lui: nessun vizio vi si trova: laonde esso è per gli altri mondi la fonte delle perfezioni che ad essi partecipa la causa infinita. Irira dice che tanto maggiormente si rassomiglia alla sua causa, in quanto che esso è *formaliter* ciò che gli altri sono *causaliter et eminenter*: che tra la cosa emanata e la fonte della emanazione altra differenza non passa, che quella che passa tra la causa e l' effetto: che per conseguenza ambedue in certo modo formano uno, benchè quella sia infinita, laddove l' altro possiede analogicamente la natura del moltiplice e del finito. Trae questo mondo il suo nome di *Aziluth* (*cioè emanato semplicemente*) dall' esservi una unione

immediata tra lui e il suo principio, prodotta dalla emanazione. Da *Aziluth* emana *Briah*; il qual contiene le sostanze spirituali che non procedono immediatamente dall'infinito, e che hanno perciò minori e in certo modo più limitate perfezioni, ancorchè per altro esse non provengano da una addizione della materia esteriore. Questo chiamasi anche il mondo creato, e vien detto *Briah* dal non supporsi in lui veruna materia estranea. *Jèsirah* è il mondo formato, ossia quello delle sostanze spirituali, le quali, sebben tratte dal nulla, non supponendo un soggetto o una sostanza, e provenendo unicamente da *Briah*, sono però create in una sostanza o soggetto che esse servono a formare. Egli è il mondo degli Angeli. I cabalisti descrivono gli Angeli come esseri intellettuali ed incorporei, che si trovano tanto sopra quanto per entro il corpo del superiore firmamento, quindi sopra e per entro i corpi celesti ignei ed aerei, che essi animano e movono, e dicono, per usare i lor termini, che sono spiriti vestiti di

corpi luminosi. Gli Angioli soggiornano dunque nelle stelle, ed abitano e presiedono gli elementi. Questi corpi per altro, a parlar propriamente, non fanno parte della natura jeziratica, essendo soltanto l'inviluppo di essa, la quale imprime loro la forma, onde possano essere atti a servirle di veicolo. *Asiah* finalmente è il mondo materiale e visibile, e contiene le sostanze che dipendono dalla materia sì per la esistenza e sussistenza loro, come pel potere e per l'azione. Le forme di tali sostanze sono parti dell'universo, che non potrebbero sussister da se, e che trovandosi immerse in una materia estesa sono composte, divisibili, e soggette al moto, alle variazioni, alla nascita, ed alla morte. Tutti i cabalisti ammettono codesti quattro mondi, ma non vanno d'accordo nella maniera di esprimere le idee della emanazione, della creazione, della formazione, e della fabbricazione, con le quali indicano l'origine di ciascheduno. Nè sarebbe possibile di determinare siffatte idee in modo ben preciso. Ciò che meglio

si intende nel sistema della cabala, sono le epressioni generali usate da' suoi partigiani, quando per esempio rapportano la differenza de' mondi ad una semplice diminuzione progressiva della luce. Si internano parimenti nelle sottigliezze quando parlano della materia, senza per altro giungere a spargere nessuna luce sul rapporto che esiste tra essa e gli altri principj del mondo che essi ammettono. Da un lato negano la realità alla materia, dicendo ch' ella è una privazione di tutte le perfezioni, la quale emana dall' Ente Supremo; perchè essendo la materia, attesa l' imperfezione sua, in contrasto con l' idea di Dio non doveasi pretendere ch' ella fosse stata creata dalla Divinità. Ma dall' altro lato essa non può non essere nulla; conviene ch' ella risulti dal condensamento o dalla rarefazione de' raggi luminosi, di maniera che non altro resta che una sostanza tenebrosa, una specie di carbone della sostanza divina, una cosa che non contiene la menoma scintilla di luce. Quindi, considerisi la materia come materia,

ella è la Divinità oscurata, ovvero Dio, che concentrando i suoi raggi ha lasciato un soggetto oscuro; o veggasi in lei l'assenza d'ogni perfezione, ell'è una privazione, non una realità. Debbesi osservare eziandio, secondo l'opinione de' cabalisti, che ciascuno dei quattro mondi ha pure quattro elementi diversamente conformati, secondo il proprio carattere. In *Aziluth* questi elementi sono congiunti per modo che formano la più vera unità. Anche tra gli elementi vi ha una gradazione corrispondente a quella de' quattro mondi. La terra è il più inferiore di tutti.

Non trovasi altrove tanto motivo di ammirare l'incredibile fecondità della immaginazion mistica de' cabalisti, quanto in tutto quel che riguarda la loro demonologia. Essi ammettono quattro classi di spiriti, che popolano i quattro mondi. Gli abitanti di *Aziluth* non sono già spiriti propriamente detti, e aventi bisogno di un soggetto, ma pure immaginazioni divine, senza soggetto veruno, e senza il menomo veicolo. *Briah* è il soggiorno

de' troni, *Jezirah* quello degli angioli, ed *Asiah* quello delle scorze, ossia degli inviluppi delle emanazioni, spiriti maligni e materiali. Io non posso trattenermi a descrivere la classificazione degli Angeli, il nome loro indicare, e farne conoscere le differenze e prerogative di rango. Tutto ciò che i cabalisti dicono a questo proposito è un gioco arbitrario della fantasia. Il germe e gli elementi si trassero dalla filosofia giudaico-orientale. Gli spiriti impuri, che altro non sono che inviluppi delle emanazioni divine, fanno sforzi continui per assimilarsi alle emanazioni superiori. Perciò combattono insieme a' lor capi contro il regno di Dio, ove cercano stabilire il dominio. Può l' uomo con le buone azioni sollevare, ed anche toglier del tutto, il pesante velo della materia che lo opprime, ed innalzarsi al rango de' spiriti superiori. Ma è parimenti in poter suo di unirsi cogli spiriti inferiori, e immergersi così sempre più nel fango e nella corruzione della materia. I cabalisti però collegavano intimamente la psicologia col sistema loro

di emanazione. L'anima si compone dei quattro elementi del mondo *Asiah*. Gli Ebrei avevano, ed hanno puranco, la vanità di credere che le anime pie si alzino al di sopra del mondo *Jesirah*, che divengano cause degli Angioli di rango inferiore, e che godano della vista dello splendor primitivo della Divinità, i cui raggi penetrano tutti i mondi. All'anima sola però accordano essi questa dignità, dicendo che il corpo, ossia il veicolo dell'anima, è più cattivo di quello degli Angeli. Usano de' più strani ragionamenti per far intendere l'origine delle anime ne' corpi umani; e i loro sogni su questo punto diedero luogo alle singolari ipotesi di cui son pieni alcuni manuali metafisici del secolo scorso. Le anime preesistono prima d'essere unite ai corpi, cui si congiungono sì per separarsi dal male col mezzo del bene, sì per correggere un vizio da esse contratto nello stato corporale anteriore, ecc. La stessa unione si opera in due diverse maniere. O l'anima si insinua nel corpo di un uomo già formato, che entra allora in

una specie di grossezza simile a quella di una donna incinta; con la differenza, che l' anima non ha, come il feto, epoca fissa per uscire del corpo, nè subisce in esso veruno cangiamento ulteriore: e questa sorta di metempsicosi, è dai cabalisti chiamata *Ibhun*; ovvero l' anima passa nell' embrione all' istante che esce dal materno alvo, e questo rivolgimento chiamano *Gilgul*.

Se cercasi nella essenza dello spirito la causa che produce il sistema di emanazione, si vede ch' ei nacque dal bisogno di spiegare il mal morale e il mal fisico, bisogno che si fa vivamente sentire, tosto che suppongasi che Dio Creatore sia il principio del bene assoluto, e della assoluta perfezione, ancorchè sia pur necessario di attribuirgli la formazione della materia, vale a dire la sorgente de' mali. Sebbene gli antichi metafisici greci abbiano ammesso un principio intelligente e moralmente perfetto del mondo, un tal bisogno non fu sì urgente per essi, perciocchè credendo nel tempo stesso nella eternità della ma-

8 *

teria, riguardavano il primo loro principio come la causa dell'armonia dell'universo, e come l'architetto della forma. Essi dunque attribuivano tutte le imperfezioni, e quindi il male tanto fisico che morale, alla materia, nella quale vedevano l'origine dei moti irregolari, del disordine, e della distruzione. Iddio, nel dar forma alla materia, volle il bene e la perfezione, ma non potè cambiare la natura primordiale di essa materia, nè sopprimere il male interamente. Non era però possibile che il dualismo continuasse a regnar assai tempo nella filosofia. La materia, non avendo altro bisogno che quello di ricever la forma dalla Divinità, compariva sotto l'aspetto di una cosa condizionale: Dio stesso lo sembrava del pari, dacchè non aveva il poter di modificare a piacer suo la natura della materia. La prima supposizione non conciliavasi con l'idea della materia eterna: la seconda era incompatibile con l'opinione che Dio è l'Ente perfetto per eccellenza, poichè tale qualità esige una intelligenza, che tenda alla unità asso-

luta. Oltr' a ciò l' eterna guerra tra il bene ed il male (tra Dio e la materia), come la supponeva Platone, era un domma, che non permetteva di credere ad un ultimo scopo finale del mondo.

Facea dunque mestieri che tosto o tardi si tralasciasse di ammetter a un tempo stesso l'eternità della materia e della Divinità, che si cercasse in Dio la causa reale di tutto ciò che è possibile e reale, e per conseguenza anche quella del male. Zoroastro però concepì questa idea assai prima di quello che non pareva promettere il progresso dello spirito filosofico. È ben vero che nel sistema del sapiente di Persia insegnavasi un dualismo, dappoichè vi si supponevano due distinti principj, l'uno del bene e l'altro del male; ma il principio del male vi era condizionale, non aveva una esistenza eterna, ed era cominciato nel tempo. Quando, più tardi, la filosofia di Zoroastro venne ad incorporarsi con quella dei Greci, si continuò ancora a credere, come lo permettevano entrambi i sistemi, che la materia è la sorgente del mal

fisico e della depravazione morale, ma si abolì il domma dell' eternità di lei. Convenne allora trovare una maniera di spiegare come il male avesse potuto nascere nel mondo, che era il prodotto di un Dio di bontà. Le favole di Arimano però occuparono per qualche tempo le menti, credendosi aver trovato in esse la chiave del male; ma non erano tali da soddisfare a lungo andare i metafisici speculatori. Si immaginò dunque il sistema di emanazione, del quale altronde si ebbe il germe nella allegoria della luce e delle tenebre, adoperata da Zoroastro per indicare il bene ed il male. La luce spande i suoi raggi nello spazio fino a certa distanza, e le tenebre regnano ov' ella non giunge o cessa di essere. Si trasportò questo fatto di giornaliera osservazione alla essenza luminosa della Divinità: si pensò che la creazione fosse una emanazione di Dio; si determinò il grado di perfezione delle cose create, misurandolo da quello della distanza loro dalla sacra sorgente della luce: e si giunse così alla idea di attribuire la depravazione della materia

alla somma sua lontananza dalla Divinità. Questa opinione fondavasi anche sulla natura dell' umano intelletto; perocchè dal momento che si assegnavano limiti alla emanazione luminosa, o che supponevansi solamente gradi nella sua forza ed intensità, conveniva necessariamente che l' impero delle tenebre cominciasse dov' ella finisse.

Ciò nondimeno i cabalisti trovarono a poco a poco nuove difficoltà in questa esposizione del sistema d' emanazione. Essa facea parer Dio sotto la forma di un ente imperfetto, finito, e finalmente limitato dalla oscurità, laonde altra strada tennero, ed inventarono la teoria, di che ho parlato. Originariamente la luce infinita riempiva tutto, nè ancora vi avea vuoto; regnava dappertutto la realità luminosa più perfetta e più assoluta. Ma la luce volle creare, risolvendosi di manifestare la sua possanza. Allora dal centro si ritrasse verso la periferia e lasciò vuoto uno spazio, ch' ella empiè di varj gradi di una luce meno abbagliante, dando così origine ai quattro

mondi. Appena giova rammemorare che siffatta modificazione del sistema di emanazione presenta parimenti insormontabili difficoltà. Dio volle creare, e la creazione accadde, locchè non altro significa se non che Dio, ente infinito e perfetto per eccellenza, risolse di manifestarsi negli esseri finiti ed imperfetti; aggiungasi che tutta la teoria si appoggia alla maniera con che gli uomini riguardano gli effetti naturali della luce, e che non potrebbesi applicar mai a quella con che agisce la Divinità. Si ha sempre occasione di maravigliarsi che nessun filosofo non abbia ancora pensato a considerar l'opera della creazione, ed i rapporti tra Dio e il mondo, come oggetti di metafisica trascendentale, di cui è assolutamente impossibile di acquistare una conoscenza obbiettiva e teorica. Amarono meglio di immergersi nelle bizzarre chimere di una immaginazione riscaldata al più alto grado, e sempre più smarrirsi in un labirinto inestricabile di raziocinj privi di solide basi.

Il primo tra i filosofi del quindicesimo

secolo, o il principale almeno di quelli che introdussero lo studio della cabala in Occidente, fu Giovanni Pico conte della Mirandola e di Concordia, contemporaneo, amico, e discepolo di Ficino, il qual pure avea qualche tintura di filosofia cabalistica. Pico della Mirandola nacque nel 1463. Studiò dapprima il diritto canonico, e visitò poscia le più celebri accademie d' Italia e di Francia, onde conoscer bene la scolastica, e la dottrina di Aristotele. La scolastica gli parve un arte facile e spregiabile, e pianse più volte il tempo che vi perdette intorno. Imparò a Firenze ciò che chiamavasi allora filosofia platonica sotto Ficino, il quale gli infuse eziandio il pregiudizio generale che Aristotele e Platone professassero in ultima analisi uno stesso sistema, e fossero soltanto diversi nella maniera di esprimersi e di dichiarare i dommi loro. Credette adunque non potersi giugnere a capire quelle due dottrine, fuorchè approssimandole ed unendole insieme. Il platonismo Alessandrino formò, come anche negli altri platonici di quel tem-

po, il carattere di sincretismo, cui fu condotto da codesta massima teoretica. L'idea che Platone avesse presa la sua filosofia dagli antichi Egizj, Ebrei, e Caldei, lo determinò a studiare la letteratura orientale, e particolarmente la filosofia cabalistica contenuta nelle opere degli Ebrei, e di alcuni Arabi, i quali pure dai rabbini l'appresero. Pico univa a grandi talenti un raro ingegno, e ad una mirabile attività un carattere passionato per la gloria, ch'ei seguì per un sentiero, che gli uomini del suo rango, massimamente del suo tempo, non solevano prescegliere. Codesta sete di fama spiega lo perchè nel 1486 all'età di 24 anni andò a Roma, ove, col permesso di Papa Innocenzo VIII, propose novecento tesi dialettiche, matematiche, fisiche, metafisiche, teologiche, e morali, impegnandosi a difenderle tutte, ed offerendo per sino di rimborsare le spese di viaggio a que' dotti stranieri, che avessero voluto venire a disputare seco lui. Le quali tesi eran cavate dalle opere di varj filosofi caldei, arabi, ebrei, greci,

e latini, e per la maggior parte furon prese dai libri cabalistici. Più della metà di quelle che Pico pretendeva comprendere le sue proprie opinioni erano di tal genere, ma egli le avea vestite della filosofica latinità adottata a Parigi, centro delle dispute letterarie, onde facilitare la discussione a coloro, che abituati erano alle antiche forme, ed alla vecchia terminologia. Non era cosa a que' tempi straordinaria, che teologi e filosofi distintissimi ne provocassero altri a pubbliche dispute, sia nelle grandi città, sia ne' luoghi ove aveansi accademie o ginnasj. Pico avea dunque per se le usanze del tempo, che giustificavano sino a certo punto la sua condotta, o iscusavano almeno il suo desiderio di illustrarsi. Nondimeno benchè avesse dichiarato di aderire a tutti gli articoli di fede della Chiesa, e confessata la sua sommissione al Santo Padre, il suo contegno fece una sensazione straordinaria, e il contenuto di alcune tesi parve sì paradossale alla maggior massa de' filosofi e de' teologi, che un general

grido si sollevò contro l'autore; nè la disputa ebbe luogo. Il Papa, senza formalmente proibirla, non l'avea però permessa; e Pico non potè sottrarsi al castigo che i suoi paradossi erano per cagionargli, fuorchè dicendo, che i sensi rimarcati non doveau riguardarsi come frutti del suo proprio convincimento, dacchè li avea sottoposti senza restrizione alla decisione della Chiesa e del Papa. Passò da Roma a Parigi, ove se stesso e le sue tesi difese pubblicando una apologia contro le accuse promossegli. In essa difese particolarmente la causa della vera magia e della dottrina cabalistica; ma al tempo stesso allontanò da se ogni sospetto di magia, supposto che in questa si invochi l'assistenza degli spiriti impuri, ed abbiasi con essi contatto. Ma quella apologia non fece che irritare viemaggiormente i suoi antagonisti, che macchinarono sordamente presso Innocenzo VIII, e giunsero a far proibire le novecento tesi. Pico si ritirò in una casa di campagna, che gli avea regalata Lorenzo de Medici, il quale lo

salvò dalle persecuzioni de' suoi nemici, e tentò pacificare il Papa. Innocenzo VIII però fu inesorabile, ma il successore di lui, Alessandro VI, lasciò piegarsi. D'allora in poi Picò si diede interamente agli studj cabalistici, filosofici, e teologici, e divenne un fanatico religioso e mistico, giusta l'inclinazione che i dispiaceri avuti per le sue tesi gli occasionarono, nè a più ragionevoli idee si rivolse, fuorchè pochi anni primà della sua morte. Ei giunse al segno di donare, anzi che vendere, la sua porzione dei principati di Mirandola e di Concordia al nipote Giovan Francesco, e di distribuire ai poveri quasi tutta la somma che erasi riserbata per sovvenire ai bisogni della vita: finì la sua carriera nel 1494 poco dopò la morte dell' amico suo Lorenzo de' Medici.

Il più interessante di tutti i libri di Pico della Mirandola è senza dubbio quello contro gli Astrologhi. Ad esso va debitore il mondo dell' urto che i pregiudizj astrologici ricevettero ne' loro fondamenti, sino a scomparir quasi del tutto. La maggior parte degli argomenti

di cui si valsero i posteriori scrittori per combatterli, erano stati già usati da Pico. Nella prefazione del suo trattato egli rappresenta l' astrologia come un' arte menzognera, che promette di dissipare le tenebre degli avvenimenti futuri, che si arroga per conseguenza il diritto di regolar la condotta, ma che distrugge tutte le idee religiose e filosofiche, genera ed alimenta l' ateismo, corrompe la medicina, semina di spini la vita degli uomini coll' ispirar loro innumerevoli pregiudizj, o almeno perturba la felicità loro, e dee quindi combattersi con tutte le armi della ragione e della sperienza, sebbene vanti sì gran numero di partigiani fra il volgo. Anche nel corpo del libro Pico allega dapprima alcuni dubbj generali contro l' astrologia: 1.° I più celebri savj dell' antichità, da Mosè sino ai moderni padri della Chiesa, e i principali filosofi o matematici della Grecia, Eudosso, Platone ed Aristotele non la conobbero neppur di nome, o almeno ne parlarono con dispregio, come di arte funesta, e priva di fondamento. Gli astro-

logi non possono opporre a codeste autorità che gli apocrifi libri di Zoroastro, di Platone, e di Aristotele, che sono in contraddizione evidente con le produzioni originali di quei filosofi, e gli scritti di Tolomeo, di Giulio Firmico, e di alcuni Arabi, o quelli di Alberto Magno, e di Roggero Bacone, che furono indotti in errore dai precedenti. 2.° Gli astrologhi stessi dicono essere incerta l'arte loro: convengono di non poter altro predire, secondo gli astri, fuorchè alcune circostanze generali, e non mai verun caso particolare: confessano pure che alcune cause si oppongono al compimento delle loro predizioni; le quali cause sono o l'insuscettibilità di alcune cose sublunari a certe influenze degli astri, o la volontà dell'uomo che può apportare diverse modificazioni, o un decreto della provvidenza e l'accidentale combinazione di tai circostanze che diminuiscano, o anche tolgan del tutto, l'influenza di una costellazione. La sperienza diffatto attesta in mille diverse maniere siffatta incertezza dell'astrologia. Pico cita i casi

o di principi morti poco dopo che gli astrologi avean loro predetto vita lunga e felice, o degli astrologi stessi periti assai prima dell' epoca alla quale si eran serbati per dare alcune profezie. Egli assicura che a' suoi giorni coloro che più assiduamente interrogavano gli astri e operavano giusta i dati avuti dagli astrologi, erano precisamente quelli, le cui speranze erano le più vane, e che diventavano sempre più infelici: laddove all' incontro la prosperità favoriva in modi inattesi coloro che mai non consultavano le costellazioni, e manifestavano anzi un profondo disprezzo per l' astrologia, come furono anticamente Giulio Cesare, e ne' tempi moderni Francesco Sforza.
3. Roggero Bacone ed altri pretendono che l' astrologia giovi alla religione, come quella che dietro il calcolo delle maggiori congiunzioni determina il numero degli anni scorsi da Adamo sino a Cristo, e conferma le predizioni de' profeti con la determinazione degli avvenimenti ch'essi predissero; ma cotai vantaggi sono infinitamente deboli in proporzione de' danni

che l'arte fa provare alla religione. Secondo gli astrologi bisognerebbe attribuire i miracoli e gli atti degli Apostoli, de' Martiri, e de' Santi, alla sola influenza degli astri: opinione che rovescerebbe il fondamento su cui posa la religione. L'astrologia fa pur dipendere da se la legislazione e tutte le azioni degli uomini, idea che debbe necessariamente trar seco perniciosissimi effetti. 4. Accordando anche l'esistenza e l'utilità reale di una scienza astrologica non si può tuttavia cavare il menomo partito da quello che gli astrologi pretendono possedere, esercitare, ed insegnare, perchè essi contraddiconsi l'un l'altro ne' loro principj, non hanno assai volte le cognizioni indispensabili alla profession loro, e non sanno pur fare le osservazioni, nè stabilire i calcoli, su cui la predizione astrologica dovrebbe basarsi, conformandosi alla teoria. E in questo luogo Pico della Mirandola espone assai stesamente la differenza che passa tra i principj e le opinioni astrologiche degli Egiziani, di Tolomeo, degli Arabi, e de'

Giudei; e svela parimenti l' ignoranza e la negligenza di coloro che esercitavano ed insegnavano codest'arte ai tempi suoi. 5.° finalmente, se le profezie si avverarono qualche volta, non bisogna da ciò trarre argomento della importanza positiva dell'astrologia, potendo essere effetto del caso, o di tutt'altra causa, tanto più che ordinariamente si osservano avvenimenti simultanei, che si dipartono dalla profezia, o de'quali essa non fece menzione. E questo è precisamente il caso delle predizioni de' chiromanti, de' geomanti, e d'altri interpreti de'segni, che talvolta si trovano in opposizione diretta con quelle degli astrologi.

Pico della Mirandola non si accontentò di promovere dubbj generali contro la realità e l' utilità della astrologia; ma confutò eziandio gli argomenti di cui si valgon gli astrologi per difendere la scienza loro, de' quali passo a far conoscere i principali. 1.° Teologi e filosofi si accordan tutti a dire che Dio regge il mondo sublunare per mezzo del cielo, ma risulta da ciò che le cose terrestri, e i

cangiamenti loro dipendono dai movimenti de' corpi celesti. 2.° La sperienza ci insegna che il sole e la luna agiscono sulla natura vivente ed inerte in proporzione della situazione nella quale si trovano rispetto alla terra. Questa azione determina la successione delle stagioni e le variazioni de' tempi; ed osservandola con attenzione si giugne a scoprire le leggi dell' agricoltura, a trovar le regole della navigazione, a conoscere i giorni critici nelle malattie, ec. Ma se si concede al sole ed alla luna una influenza sì possente e sì decisa sulla terra, sulle creature che l'abitano, e su i cangiamenti che essa prova, si ha pur ragione di creder a quella degli altri astri, e di sperare che studiando quest' ultima esattamente si giungerà senza stento a determinare anticipatamente alcuni avvenimenti che debbono accader sulla terra, come se ne predicono incontrastabilmente alcuni dietro l' osservazione del sole e della luna. 3°. La natura corporale dell' uomo determina la sua natura spirituale e morale; ma il corpo umano si compone delle

stesse sostanze elementari, di cui va composto quello degli animali. Lo stato degli elementi in generale influisce dunque sugli animali, e su tutte le creature che popolano la terra, e dipende dalla influenza particolare degli astri. Si possono dunque predire, giusta le costellazioni, le qualità spirituali e morali dell'uomo, tanto in particolare, quanto in generale, non che gli avvenimenti che ne sono la conseguenza, come le dispute, la guerra, ec. 4.° Noi rileviamo già nelle cose sublunari certe virtù misteriose, che ci è impossibile di spiegare con le qualità elementari di esse cose, e che perciò facciamo provenire dal cielo. Egli è dunque più che probabile che i corpi celesti posseggano le virtù stesse in un grado anche più eminente. 5.° La differenza degli individui di uno stesso genere, per esempio dell'uomo, è sì grande, avuto riguardo alle loro disposizioni, capacità, carattere, e destino, ed il corso degli avvenimenti relativi sì agli uomini isolatamente, come alle intere nazioni; è sì maraviglioso, ed arriva

talmente all' improvviso, che noi non possiamo cercarne la causa altrove fuorchè nel cielo. Conviene che la costellazione favorevole o contraria a ciascun uomo sia la causa, che fa che gli uni riescano in ciò che intraprendono, anche ad onta di assoluta mancanza d' ogni soccorso, di una stupidità senza pari, e dell' estrema loro imprudenza, mentre altri veggono svanire tutti i disegni loro, anche meditati con la maggior saviezza, e sono precipitati di sciagura in sciagura, benchè non ommettessero verun soccorso, nè veruna regola di prudenza.

Alle quali ragioni oppone Pico le seguenti, che quelle compiutamente distruggono. 1.° Puossi bensì considerare il cielo come causa generale degli avvenimenti, che succedono nel mondo sublunare, ma non si ha da credere che i rapporti ed i cangiamenti particolari delle creature terrestri ne sieno effetti immediati; i quali cangiamenti debbono anzi attribuirsi alla causa prossima che li determina. Gli animali generano sempre animali della specie loro sotto qualunque

costellazione, ed una medesima costellazione vede da genitori diversi nascer fanciulli, le cui disposizioni sono parimenti diverse. Quante volte non vennero al mondo gemelli, la cui costellazione natalizia era la stessa, e che nondimeno non offerivano la menoma simiglianza l'un coll'altro, rispetto ai gusti loro, al carattere, al destino! Obbiettasi, è vero, che scorre sempre un intervallo di tempo tra la nascita dell'un gemello e quella dell'altro, cosicchè nasce ciascuno sotto una costellazione diversa; ma questa stessa obbiezione prova la nullità e futilità della scienza astrologica. In fatto, come sarebb'egli possibile di discernere la differenza di pochi istanti in una costellazione, onde predir da essa il carattere e la sorte futura dei due gemelli? 2.° Il sole e la luna agiscono sulla terra, comunicandole la luce, il calore, ed il moto. L'osservazione di questi due astri insegna sicuramente a determinare ciò che dipende dai loro effetti, ancorchè non sia mai possibile il farlo in un modo generale, attesa la

concorrenza di più altre cause e circostanze. All'incontro non si può dimostrare che i pianeti e gli altri astri influiscano sulla terra e su' suoi cangiamenti, perocchè alcuni effetti che si attribuiscano ad essi, debbono derivare dal sole o dalla luna. Supposto pure che credasi potersi o doversi concedere qualche particolare virtù alle stelle, non ne segue che sieno esse per ciò le cause degli avvenimenti e de' cangiamenti sublunari. 3.° Molte cose possono accadere ed accadono realmente per decreto della Provvidenza, per le libere determinazioni della volontà dell' uomo, e per un concorso incalcolabile di cause totalmente indipendente dagli astri. Confessano gli stessi astrologi che la forza delle costellazioni non distrugge punto la Provvidenza e il libero arbitrio, ma l'abolizione di que' due dommi è indispensabile, tosto che si creda alla realità dell' astrologia. Se si continua ad ammettere la Provvidenza e la libertà morale, e che le si considerino come cause particolari e indipendenti de' casi, allora gli astri non

possono indicar come segni ciò che non provocano come cause; per conseguenza le azioni morali degli uomini, le leggi, le costituzioni, e tutto ciò che ne dipende, non sono effetti delle costellazioni. Dunque gli astrologi non possono basar sulle stelle la menoma predizione relativa a tali avvenimenti, ed altra facoltà non hanno che di profetizzar quelli, che derivar possono dalla influenza immediata degli astri. 4°. Ammettendo la possibilità di predire dalle costellazioni la sorte futura degli uomini, gli astrologi non hanno, nè acquistar possono, in astronomia nozioni abbastanza estese per giugnere a stabilire con certezza la natività, non conoscendo essi nè il numero nè la posizione degli astri, e non sapendo quale costellazione influisca sopra tal uomo o tal'altro, sopra tale o tal'altro caso. Le costellazioni che essi dicono contener la cagione dell'avvenire sono scelte arbitrariamente da essi; ond'è che i più celebri astrologi non vanno d'accordo quanto al numero delle sfere, al significato ed alla forza

de' segni del Zodiaco, e in fine alla posizion de' pianeti e degli altri astri, non che ai moti loro. Otto sole sfere contavano gli antichi partigiani di quest' arte, e consideravano l'ottava come la più esteriore, e solamente da stelle fisse illuminata. Nove o dieci ne ammettono i moderni, donde necessariamente concludesi che o i primi o i secondi s' ingannano. I segni su cui principalmente si fonda l' astrologia sono evidentemente idee arbitrarie; nessuno de' partiti può aver ragione nella disputa relativa alla significazion loro rispetto ai fenomeni della natura ed agli avvenimenti della umana vita, perchè non è meno arbitraria l' interpretazione di quel che sia il segno, cui se ne fa l'applicazione. Pico parimenti confuta alcuni principj dominanti in astrologia, che pur sono egualmente falsi e privi di fondamento come tutto il resto della scienza. Tale fra gli altri è quello che la prima ora in cui si fa una cosa, per conseguenza quella pur della nascita, determina tutte le resultanze della cosa stessa, e tutto l'ulte-

rior destino dell' uomo. Supponendosi anche evidente questo principio, che non ha verun fondamento reale per se medesimo, egli è impossibile di valersene, attesa la natura delle cose, dove la maniera di applicarlo dà luogo a mille contrasti fra gli astrologi. Accade sommamente di raro che si riesca a scoprire con vera esattezza l'epoca in cui comincia una cosa, perchè mille circostanze si uniscono a renderla difficile e problematica. Non si sa, per esempio, se il primo istante della esistenza dell'uomo abbia a datare dall' ora della sua nascita, o da quella in che fu concepito. Altro principio degli astrologi era, che tutti i maggiori cangiamenti che sopravvengono nelle cose umane sono annunciati da una gran congiunzione de' pianeti superiori, e segnatamente di Giove e di Saturno. Pico comincia per dimostrare che questo domma non può esser vero; perchè conduce a false resultanze, quando gli astrologi se ne servono per calcolare la nascita di Gesù Cristo e di Maometto, la venuta dell' Anticristo, e l' abolizione delle reli-

gioni giudaica, musulmana, e cristiana. Fa poi vedere che non può trarsene il menomo partito, perchè gli astrologi sono differentissimi d' opinione intorno alla natura delle condizioni di dette congiunzioni. Scrisse Pico il suo libro contro l' astrologia giudiziaria nel tempo ch' egli aveva in gran parte abjurato i pregiudizj della cabala, e della filosofia de' nuovi platonici. Esso facea parte di un' altra opera contro i nemici del cristianesimo, rimasta imperfetta. L' autore fa ivi conoscere sentimenti assai più ragionevoli che in veruna delle anteriori sue produzioni; e non vi è dubbio ch' egli avrebbe contribuito di molto al ristabilimento della sana filosofia, se meno sollecita stata fosse la parca a troncare il filo de' giorni suoi.

Oltre il trattato contro gli astrologi, che si trovò compiuto nelle carte di Pico della Mirandola dopo la sua morte, egli pubblicò anche, mentre visse, diversi altri scritti, tanto teologici quanto filosofici. Poco dopo l' Apologia delle novecento tesi apparve il suo *Heptaplus*, o *Hepta-*

meron, libro che contiene un commento cabalistico sulla cosmogonia mosaica. Non lesse Pico letteralmente la cronica di Mosè; ma la interpretò in via allegorica, come se fosse una storia simbolica della creazione, non solo della terra, ma ben anche dei varj mondi visibili ed invisibili, e se racchiudesse tutti i segreti della natura per chi sa penetrarne il senso. Quattro mondi ei distinse, de' quali ha parlato l'ebreo legislatore, e ammise quindi quattro modi di interpretare la cosmogonia mosaica, secondo l'applicazione che all'uno o all'altro di essi mondi vuol farsene. Alcuni parziali motivi lo indussero ad aggiugnervi anche tre specie di commentarj relativi agli oggetti, che fanno parimenti parte essenziale di detta cosmogonia. I quattro mondi sono il fisico, il celeste, l'intellettuale, e quello che si palesa nell'uomo, che è la creatura più eccellente. Tutti quattro, a parlar propriamente, uno solo ne formano, sono opera di un solo creatore, e tendono ad un medesimo scopo; tutti pure contengono gli stessi oggetti, i

quali però sono proporzionalmente più perfetti ne' mondi superiori, che negli altri. Il calore elementare del mondo fisico non è altro che una forza riscaldante nel mondo celeste: e l'intellettuale non contiene di esso calore che la semplice idea. Il fuoco elementare di quaggiù è nel cielo il fuoco solare, e sopra il cielo il fuoco serafico, ossia la pura intelligenza. Il fuoco elementare arde, il celeste vivifica, il serafico ama. L'acqua terrestre è mossa dall'acqua celeste, che è la luna; nel mondo intellettuale ella è lo spirito serafico; ed ecco perchè la prima spegne il calor vitale, la seconda lo alimenta, e la terza lo conosce. Dio abita il mondo intellettuale. Esso è il primo principio semplice, il capo dei nove corpi degli angeli: benchè immobile tutto tende verso di lui. Il mondo celeste contiene l' empireo, immobile egli pure, ma intorno al quale ruotano le nove sfere celesti. Vi ha pure nove sfere di cose soggette a perire nel mondo terrestre, tre di esse sono prive di vita, cioè gli elementi, i corpi perfetti formati

dagli elementi, e gli enti intermedj tra la rozza sostanza elementare, ed il corpo perfettamente formato; tre altre son vive, cioè gli animali, gli alberi, gli arbusti e piante: gli animali hanno vita e sentimento, o imperfettamente come gli animali piante, o perfettamente ma senza ragione come la maggior parte degli animali, o finalmente in modo assai perfetto, e con una facoltà analoga alla ragione, come certi animali che sono suscettibili della umana ragione. Il quarto mondo, ossia la creatura umana, si compone di parti dei tre mondi precedenti, e di più ha somiglianza con Dio. Il corpo umano resulta dagli elementi terrestri, ma è abitato dall'anima vivificante delle piante, dall' anima irragionevole, dalla ragione, dall' anima angelica o intellettuale, e dalla immagine di Dio.

Mosè, volendo pingere la creazione della intera natura, dovette necessariamente abbracciare i quattro mondi nel suo racconto, che puossi quindi interpretare in quattro differenti maniere. I quattro mondi differiscono l' uno dall' altro, e

ci vuole un quinto metodo di commentare per iscoprire la spiegazione di cotal differenza in Mosè. Oltre a ciò è noto, secondo Aristotele, che vi sono quindici maniere di conoscere gli oggetti, che hanno tra loro affinità, e Mosè le adoperò così perfettamente, quanto fece dappoi lo Stagirita: dal che una sesta interpretazione risulta. Finalmente a' sei giorni passati nella creazione un settimo succedette di riposo, il Sabato di tutti i mondi e di tutti gli esseri creati, il simbolo della felicità di tutte le creature, e del loro ritorno a Dio; e ciò è il soggetto di una settima interpretazione. Pico trovò anche nella cosmogonia mosaica più di quanto se ne è detto fin quì, pretendendo incontrarsi la intera storia del genere umano, tutti i mezzi di grazia di cui Dio si valse per chiamare a se i peccatori, e in fine la storia d' Abraamo, di Mosè, di Cristo, e degli Apostoli. Di particolari, espressioni e circostanze seppe giovarsi per ispiegare questo enimma in modi spesso assai bizzarri e stravaganti. *L' Heptaplus* fu de-

dicato a Lorenzo de' Medici, cui la Genesi offeriva un sommo interessamento, e che probabilmente vi accopiava le idee de' cabalisti e de' nuovi platonici (1).

---

(1) Del metodo tenuto da Pico ne' suoi commenti si può giudicare dal modo con che spiega ciò che Mosè disse intorno la creazione dell' uomo. L' uomo si compone di un corpo, di un' anima ragionevole, e di una cosa intermedia, che unisce insieme le due sostanze, la quale i medici ed i filosofi chiamano spirito. Mosè dà al corpo il nome di limo, allo spirito il nome di luce, ed all' anima ragionevole quello di cielo, perchè l' anima si muove circolarmente come il cielo. Le parole di Mosè: *Deus creavit Cœlum et terram: factumque est vespere et mane dies unus*, significano dunque che Dio creò l' anima ed il corpo, e siccome lo spirito associante vi si accoppiò, la sera e il mattino, ossia la natura tenebrosa del corpo e la natura luminosa dell' anima, diedero origine all' uomo. Anche più stranamente spiega Pico le seguenti parole di Mosè: *congregentur aquæ quæ sub cœlo sunt in locum unum.* L' acqua è una immagine della facoltà di sentire, che stabilisce una analogia tra l' uomo e gli animali. Il radunamento delle acque sotto il cielo indica dunque la unione dei sensi corporei in ciò che Aristotele chiama *sensorium comune*, donde si spandono, come mare che straripi, in tutte le parti del corpo. Mosè colloca il sole, la luna e le stelle nel cielo. Secondo Pico il sole significa l' anima umana innalzantesi allo spirito di Dio, ovvero allo spirito intellettuale: la luna significa l' anima istessa abbassantesi alle facoltà dei sensi; e finalmente le stelle indicano le varie forme dell' anima, le facoltà

Opinioni essenzialmente più filosofiche noi troviamo in un piccolo trattato di Pico della Mirandola, intitolato *de ente et uno*, ancorchè questo libro volga sopra un oggetto stato discusso le tante volte dagli scolastici. Angelo Poliziano e Lorenzo de Medici erano in disputa per decidere se le due idee, cosa, ossia *ente*, ed *unità*, fossero o no differenti l'una dall'altra. Aristotele ne avea sostenuta l'identicità, come anche quella della verità e del bene. I platonici all'incontro eransi dichiarati per la disparità loro. L'unità è più semplice e più generale, dunque precede la cosa. Si

---

di combinare, di giudicare, di conchiudere, ec. Il sommo bene cui tendono tutti gli enti, a cui debbono tutti tornare, è la felicità. Ciò che tutti gli uomini bramano è parimenti il principio di tutto. Ma soltanto gli enti immortali possono moversi in cerchio e tornare al principio loro. Lo spirito di moto strascina le anime, se esse lo seguono, il cerchio della religione le riconduce a Dio; se esse nol seguono, restano abbandonate alla debolezza e demenza loro, e sono sventurate. La felicità suprema consiste dunque a riunirsi a Dio, dopo essersi spogliate di tutte le imperfezioni, che sono l'effetto della pluralità e della complicazione.

può dire che Dio è uno, ma non si potrebbe chiamarlo una cosa. L' idea della unità comprende pure la materia, la qual non si confà con quella identicità. L' idea della unità è opposta a quella della pluralità, ma l' idea della cosa ha per opposto quella del nulla: convien dunque che entrambe presentino quella stessa differenza, che presentano le idee contrarie. Pico della Mirandola si dichiarò per Aristotele e per Poliziano, salvo che tentò di mostrare che anche Platone aveva identificato l' ente e l' unità. Ma si può prender la cosa in un significato più stretto, facendosi astrazione della sua esistenza, e considerando la cosa in se stessa come essenza concreta, che in certo modo partecipa dell' esistenza. In questo senso egli è possibile di opporre la cosa tanto al nulla quanto alla esistenza, come si può distinguere il calore da ciò che non è caldo, e dal calore in generale, cui partecipa il calore concreto. Dio è il colmo della esistenza, sol egli esistendo per se medesimo, e tutto esistendo per lui. Non

si può dunque chiamarlo cosa nel senso concreto, perchè è troppo al di sopra di cotal cosa, essendo, come dice Pico, *sopra-entità*. Ma al tempo stesso egli è anche la unità, la qual pure ogni cosa sorpassa. A mal grado di tutto il suo misticismo, la teologia di Pico non è però sì indegna del suo oggetto, come molt' altre, anche di quelle inventate dai moderni. La Divinità, rispetto alla intelligenza dell' uomo, abita in un santuario oscuro, al peristilio del quale la nostra ragione arriva per mezzo di molti luminosi sentieri, senza poter penetrare nel ricinto del tempio. Errasi per anco tra i deboli raggi di luce, fin che si capisce ciò che si dice di Dio, ma non si giunge mai alla Divinità. Se le si dà il nome di bene assoluto, egli è un riguardarla a traverso di un velo misterioso. Lo stesso accade se dalla idea di Dio separasi ogni idea di sostanza concreta e di imperfezione, o quando vuolsi definirlo una sopra-entità, sopra-verità, sopra-unità, o sopra-bontà. Dio è più tosto l' ente incomprensibile, inconcepi-

bile, superiore a quanto noi possiamo dire e pensare di lui; dunque sorpassa tutte le nostre idee di unità, di realità, di verità, e di bontà. Il trattatello *De ente et uno* di Pico della Mirandola venne combattuto da Francesc' Antonio Faventini ferrarese. I due filosofi posero successivamente in luce tre scritti polemici, ne' quali il Faventini allegò sempre nuove obbiezioni, mentre Pico difendeva quanto aveva detto, avendogli la morte impedito di rispondere ad un quarto libello del suo avversario. Ma vi supplì il nipote suo Gian Francesco Pico della Mirandola, che pubblicò di consenso del Faventini le otto produzioni. Un' altr' opera, intorno cui Pico lavorò gran tempo, e che dai suoi contemporanei era impazientemente aspettata, avea per titolo: *De concordia Platonis et Aristotelis*; ma essa pure fu interrotta, sì dal misticismo religioso in cui passò gli ultimi anni della vita, e sì dalla sua morte. Il libro però *De ente et uno*, e il commento platonico

sopra un poema del Benivieni (1), ci permettono di congetturare qual presso a poco esser dovesse il contenuto della indicata opera.

Cap. IV.

Di Giovanni Reuclino.

Pico della Mirandola non insegnò mai filosofia, ma le sue opere e l'autorità sua ebbero una influenza straordinaria sulle opinioni de' contemporanei, perocchè la conversazione di lui, e lo studio delle sue opere formarono molti dotti, i quali se non propagarono viemaggiormente la filosofia mistica de' cabalisti e de' platonici, fecero però fare molti progressi ai lumi, generalizzando il gusto della letteratura classica, e di quella

---

(1) Il commento di Giovanni Pico al Benivieni contiene una esposizione delle idee di Platone, giusta il sistema de' nuovi platonici, affine di sparger lumi sulla idea dell'amor celeste. Ma le opinioni che vi regnano corrispondono perfettamente a quelle di Ficino.

degli Orientali, combatterono la scolastica, e più ancora la barbarie e la possanza fratesca, ed apersero in tal modo il sentiero alla riforma della religione, e ad una filosofia più soddisfacente per la ragione. Uno de' più rimarchevoli ed utili alla causa del genere umano fu Giovanni Reuclino, detto anche Capnio, giusta l' usanza de' dotti di que' giorni di tradurre i nomi loro in greco o in latino. Nacque Reuclino nel 1455 a Pforzheim nella Svevia, si distinse assai presto per ingegno, applicazione, ed abilità nella musica, e fu spedito a Parigi nel 1473 per accompagnarvi il giovine Margravio di Baden, Federico, che poi fu vescovo di Utrecht. Apprese la lingua latina da Giovanni a *Lapide*, e da varj Greci la letteratura e la lingua loro. Studiò pure alla sua fonte la filosofia di Aristotele. Nel 1475 si recò a Basilea, ove continuò ad applicarsi al greco ed al latino, ed imparò pure da Giovanni Wessel gli elementi della lingua ebraica, la quale studiò pure ad Orleans ed a Poitiers. In quest' ultima

città fece il suo corso di diritto, divenne dottore a Tubinga, e cominciò allora a consecrarsi interamente agli affari del foro. Fattosi conoscere alla corte di Virtemberga, il duca Everardo il vecchio lo prese nel 1482 al suo servizio in qualità di segretario, e il condusse a Roma, dove strinse amicizia con parecchi de' più celebri dotti Italiani. In un secondo viaggio che fece in Italia andò a Firenze per vedervi Pico della Mirandola, che fu il primo ad ispirargli la passione della letteratura orientale, e il desiderio di acquistar cognizioni più profonde nell'arte della cabala. In seguito Everardo il vecchio avendolo condotto seco, ovvero spedito alla corte imperiale per trattarvi diversi affari politici, riuscì ad accaparrarsi per modo l'affetto dell'imperadore Federico III, che ne ottenne lettere di nobiltà, e titolo di conte Palatino. Ma la più importante circostanza della sua vita letteraria si è ch'ei contrasse a Lintz amicizia intima col dotto ebreo Giacobbe Iejele Loans primo medico dell'imperadore, il quale

sì fattamente lo perfezionò nella lingua ebraica, che fu in istato di consultare le sorgenti stesse della filosofia cabalistica. Dopo la morte di Everardo il Pio si vide astretto di lasciare il servigio della corte di Virtemberga. Allora si diresse al dotto vescovo di Worms, Dalberg, che viveva in Heidelberga in qualità di cancelliere di Filippo, Elettor Palatino. Poco dopo intraprese di nuovo il viaggio di Roma ove si fermò più di un anno, e intese Argirofilo spiegar Tucidide. Durante il suo soggiorno in Italia, Everardo il giovine, duca di Virtemberga venne deposto, cosicchè Reuclino potè tornare alla patria, e in seno alla sua famiglia. Egli approffittò di questo tempo onde vieppiù assicurarsi della lingua ebraica e della filosofia cabalistica, ancorchè più scarse allora gli si offerissero le occasioni, attesa la cacciata di tutti gli Ebrei del ducato di Virtemberga ordinata da Everardo il Pio. Poco tempo trascorse, che l'imperatore, gli elettori, ed i principi di Germania lo elessero per uno de' tre giudici, che doveano porre un

termine alle intestine discordie, che erano insorte in seno alla confederazione Sveva. Quasi undici anni occupò questa carica, la quale lo tenne immerso in un caos di fastidj. Nondimeno attese al tempo stesso ad educare un suo parente, Filippo Schwarzerd, che sotto il nome di Melantone, ch' ei gli fece prendere, si rese poscia immortale per lo zelo con che servì il suo amico Lutero. Melantone viveva allora presso una sorella di Reuclino a Pforzheim, e andava a quel ginnasio. Reuclino gli insegnò il greco e l' ebraico, e gli ottenne una cattedra di lingua greca a Virtemberga. In appresso Reuclino trovossi impegnato in una violenta disputa co' teologi di Colonia, che miravano a distruggere tutti i libri ebraici, salvo l' antico Testamento, onde facilitare la conversione degli Ebrei al cristianesimo. Adoperavano essi certo Giovanni Pfefferkorn, Ebreo apostata pieno d' ingegno e di cognizioni, il qual diretto e protetto da essi metteva grandissima attività a secondarli, sì con sue opere, come con mezzi ancor

più diretti. Non era però tanto il fanatismo, o lo zelo per la propagazione della religione cristiana, quanto la speranza di forzare gli Ebrei a sborsar loro una grossa somma di danaro, onde impedire la minacciata distruzione de' sacri lor libri, quella che movea quei teologi. Reuclino scrisse un discorso, in cui, senza difendere nè il giudaismo, nè il contenuto de' libri ebraici, salvo il Testamento Vecchio, si accinse principalmente a dimostrare che la maggior parte di quelle opere sono indifferenti o anche utili, rispetto al cristianesimo: che non si trova nelle parole di Cristo e negli atti degli Apostoli veruna ragion sufficiente per distruggerle: e che al contrario la religion cristiana ha interesse a conservarle. Fu questo scritto che occasionò l' accennata disputa, di cui non è qui luogo di esporre la storia: dirò soltanto che dopo essergli costata molte fatiche e pene e fastidj, essa terminò, se non interamente a suo vantaggio, almeno senza nessuna disgustosa conseguenza per lui; ma contribuì essa mol-

tissimo a scuotere la tirannia monacale, e ne preparò il totale rovescio, che non doveva essere assai lontano. In questa occasione Reuclino mise in luce diverse altre opere importanti per la letteratura del tempo, e tra essa primeggia il libro *De arte cabbalistica*, ch' ei dedicò nel 1516 a Papa Leone X. Durante la guerra di Ulrico duca di Virtemberga contro la federazione sveva, ei visse a Stutgarda, e siccome questa città venne presa e ripresa più volte dai diversi partiti, molto si afflisse delle calamità pubbliche, sebbene Francesco da Sickinga, ed Ulrico de Hutten, capi della federazione, lo favorissero e proteggessero personalmente. La peste che desolò tutto il mezzodì della Germania condusse lui pure in grandi pericoli. Più tardi insegnò ancora per qualche tempo il greco e l'ebraico ad Ingolstadt, ed a Tubinga. Morì nel 1522 a Stutgarda in età di sessantasett' anni.

Reuclino và molto più considerato come letterato che come filosofo: nondimeno merita un luogo onorevole nella storia

della filosofia, perchè fu uno de' ristauratori della letteratura classica in Germania, ov' ella non aveva ancor penetrato; trovandosi ella que' tempi soltanto di là dell' Alpi, in Italia. Ai tempi in cui Reuclino insegnò, tanto a Basilea, come a Tubinga e ad Ingolstadt, fece un gran numero di allievi, i quali in progresso, all' epoca della riforma, divennero i più istruiti ed illuminati uomini della Germania, dove diedero voga ai lumi per rovesciare il trono della ignoranza e della barbarie. Egli introdusse e creò pure sino a certo segno, lo studio della esegesi della Bibbia nella lingua originale; studio, che fra le mani de' riformatori della religione divenne arma terribile contro le pretese della Chiesa dominante. Ben è vero che egli si smarrì nel labirinto del rabbinismo e del cabalismo, e i suoi due libri *e Dverbo mirifico* e *De arte cabbalistica* fecero molto male, a cagione della grande riputazione di cui l' autor godeva fra suoi contemporanei, benchè tuttavia non contenessero che la sorgente di alcuni disordini filo-

sofici, senza però cadere negli abusi stessi. Fu dunque una fortuna per la scienza che le occupazioni politiche e letterarie, e le dispute che ebbe a sostenere sul finir de' suoi giorni, abbiano impedito a Reuclino di svolgere le sue idee cabalistiche più ampiamente che non fece in que' due trattati, i quali esser dovevano i precursori di altre più voluminose opere sulla stessa materia. Conosciuto il carattere, e conosciuti i principali dommi del cabalismo, diventa inutile di entrare in ulteriori particolarità sul contenuto delle indicate opere.

Cap. V.

Francesco Zorzi veneziano.

Francesco Zorzi, veneziano, religioso di S. Francesco, era forse così dotto quanto Reuclino, ma infinitamente più partigiano delle idee mistiche, e delle mostruosità del cabalismo. Pochissime

notizie si hanno sulle particolari vicende della sua vita; sappiamo soltanto ch' ei fiorì verso la fine del quindicesimo e il principio del sedicesimo secolo, ed ebbe stanza in varie città d' Italia. Aveva una erudizione immensa, ma indigesta, e conosceva pressocchè tutti i libri de' nuovi platonici, de' nuovi pitagorici, e de' rabbini o cabalisti commentatori dell' Antico Testamento. I sogni eterogenei, le opinioni disparate, e le idee bizzarre ch' ei prese da essi, e cui aggiunse pure i slanci eccentrici della sua propria immaginazione, diedero origine ad un nuovo sistema filosofico, ch' egli pubblicò col titolo. *De harmonia mundi totius; canticæ tria (Venetiis 1525)*, e dedicò a Papa Clemente VII. Esso è il più strano miscuglio che si possa immaginare: nè si può sempre intenderne il complesso, a cagion dell' ordine tenuto dall' autore in esporlo, e della pompa di erudizione di cui lo ha caricato. Il fondo però è tolto dai cabalisti, salvo che Zorzi riveste frequentemente le sue idee della terminologia usata dai nuovi pitagorici.

Al pari degli antichi cabalistici egli sostiene che l'intero sistema venne originariamente rivelato da Dio, e per tradizione cominciata dal prim' uomo si propagò ai patriarchi; agli Ebrei, e così di seguito; la quale non per altro divenne così ed allegorica enigmatica, se non perchè pochissimi eran gli uomini degni di possedere la sapienza divina, che dovea rimanersi ignota alla moltitudine degli empj. Non mi è possibile di qui esporre il compendio di questo sistema: ma ne dirò i dommi principali che sono i seguenti: L'universo, e tutti gli esseri in lui contenuti, emanano da Dio: i diversi generi delle cose rappresentano l'essenza divina ne' diversi suoi gradi, distanze, e rapporti: lo scopo dell' universo è la sua riunione alla Divinità: tutte le cose tendono per la esistenza e per le azioni loro a rientrar nella fonte donde provennero, e vi sono spinte da una tendenza naturale e libera, ovvero sopranaturale e divina, simile a quella che si osserva nell' uomo, il qual deriva da un lato più sublime della es-

senza di Dio. Tutte queste idee sono svolte prolissamente e cariche di espressioni o di opinioni tolte dai pitagorici, da Aristotele, e dai nuovi platonici. Zorzi le fa principalmente servire alla spiegazione de' dommi del cristianesimo, o per dir meglio le accoppia egli a quei dommi sì che ne forma un solo sistema. Lo stesso spirito regna nell' altra sua opera, che è un commento della Santa Scrittura giusta i principj filosofici, e che porta il titolo: *Problemata in Scripturam sacram*, Tomi VI (*Venetiis*, 1536.) Tutto quello che nella filosofia profana, antica o moderna, per quanto fosse a lui nota, sembra atto a conciliarsi, anche forzandone le interpretazioni, con le sue opinioni, trovasi ammassato in questo libro, nel quale dichiara che le altre sette filosofiche, i cui dommi sono in contraddizione co' suoi, come la scuola jonia, e la eleatica, deviarono dal sentiero della verità, e smarrironsi nel labirinto dell' errore.

Cap. VI.

Enrico Cornelio Agrippa.

Se il veneto Zorzi si contentò di abbandonarsi alle sue visioni con tutta la calma del filosofo, Enrico Cornelio Agrippa di Nettescheim nulla in vece risparmiò per introdurre generalmente il nuovo misticismo filosofico, insieme a tutte le scienze ed arti occulte che seco traeva. Quest' uomo merita la particolare nostra attenzione, sia a cagion del suo genio e del suo carattere letterario, che offre grandissime contraddizioni secondo le epoche e le circostanze della sua vita, come a cagione della influenza che esercitò, e della sorte che ebbe. Ei nacque in Colonia l'anno 1487 da ricco e nobile padre di antica famiglia. Studiò diritto e medicina nella sua città natale, e secondando i pregiudizj del secolo diessi al tempo stesso alle arti occulte, per le quali prese tosto una viva passione. Era ancor molto

giovine quando si recò a Parigi, dove stabilì una società segreta, che avea per iscopo lo studio e il perfezionamento di siffatte scienze. Bisogno di denaro lo astrinse a tornare in patria; ma poco stette a ritrocedere a Parigi, ed impegnarsi in una assai perigliosa impresa qual era quella di riprendere un forte castello situato presso i Pirenei, di cui si erano impadroniti i paesani rivoltosi, dopo averne scacciato l'amico suo Giannotto, che vi comandava in nome del re. La spedizione riuscì, probabilmente per tradimento, ed Agrippa fece massacrare gran numero di ribelli che componevano il presidio: ma assediato una seconda volta il castello dai paesani, non senza stento potè egli salvar se e i suoi compagni, coll'assistenza dell'abbate di un vicino monastero. Dopo questo fatto egli scorse l'Italia, la Spagna, e molte contrade di Francia, ora con uno, ed or con altro de' membri della sua associazione segreta, proffittando, per vivere, de' guadagni che l'astrologia e le scienze occulte gli procacciavano. Superata una

grave malattia, cominciò nel 1509 a spiegare pubblicamente il libro di Reuclino *De verbo mirifico* a Dole in Borgogna, e tanto onore si fece, che l'accademia gli assegnò una cattedra di teologia con emolumento. Volendo conciliarsi il favore di Margherita governatrice de' Paesi Bassi scrisse una difesa delle donne, in cui, tra gli altri argomenti in sostegno della premineuza del sesso, parecchi ne usò ricavati della cabala. Malgrado codeste singolarità la sua epistola contiene varj tratti di un genio superiore, come, per esempio, è il passo ove dipinge la beltà femminile. Con tutto ciò non ottenne il suo intento; imperocchè un ecclesiastico, per nome Catilinet, sparse contro lui più calunnie, a motivo della sua dottrina cabalistica, e lo accusò d' eresia. Dovette pertanto passare in Inghilterra, ove si discolpò dell' accusa, indi tornò a Colonia nel 1510, ed ivi per qualche tempo diede lezione sopra ogni sorta di questioni, locchè gli trasse un prodigioso numero di ascoltatori. Avendo fatto un

viaggio a Vurzburgo vi conobbe l' abbate Tritemio, uno de' più insigni *adepti* della magia, della cabala e delle arti occulte, alloggiò nel suo convento, e pretese di avere imparato gran cose da lui. Per istigazione di esso abbate scrisse egli i tre libri *De occulta philosophia*, ove ha per oggetto di ristabilire l'antica magia nella sua purezza primitiva, e di difenderla dal rimprovero degli errori pericolosi che le si imputano. Nominato poscia consigliere aulico, venne adoperato dall' imperatore a proporre i mezzi di perfezionare lo scavo delle miniere. Poco dappoi, cioè nel 1512, servì da capitano nell' esercito che Massimiliano I spedì contro i Veneziani, e tanto si distinse col suo valore che venne fatto cavaliere sul campo di battaglia. Tutto ciò però nol distolse dagli studj della teologia e delle scienze occulte. Dopo varie scorse in Italia giunse nel 1515 a Padova, dove spiegò un'opera apocrifa di Ermete Trismegisto, e dove pure ammogliossi, e cominciò a desiderare un impiego,

che fosse al tempo stesso e stabile ed onorevole e lucroso. Gli scritti che pubblicò nel corso di quel periodo concernono diversi punti di teologia trascendentale, ch'egli trattò da vero partigiano del misticismo; tra gli altri è notabile il libro *De triplici ratione cognoscendi Deum*. Finalmente fu nominato professore a Metz. Colà ebbe a sostenere vive dispute contro i frati, per avere assunto caldamente la difesa di gente accusata ingiustamente di stregheria, e sottrattala alle persecuzioni ed al supplizio. Nel che fu egli predecessore, anzi maestro di Giovanni Viero, che diede sì violenta scossa al pregiudizio de' stregamenti, e diminuì quindi il numero e gli orrori dei processi che si facevano contro i pretesi stregoni. Agrippa lasciò Metz nel 1519 e tornò in Colonia, ma breve soggiorno vi fece perchè gli morì la moglie. Indarno tentò quà e là di ottenere un impiego che gli permettesse di condurre una vita sedentaria; laonde entrò al servizio militare di Francia, dopo essersi rimaritato. Ivi pure le sue speranze svanirono,

e principalmente per colpa sua. Notabile tuttavia è quest' epoca della sua vita, perchè terminò la sua celebre opera *De vanitate scientiarum*, e più altri opuscoli contenenti varie pretese invenzioni fatte nelle arti occulte. Nel 1527 lasciò l'esercito francese, abbandonò Parigi dopo avervi corso i maggiori pericoli, e affatto sprovvisto di danaro si rifugiò in Anversa presso una persona, di cui acquistata aveva l'amicizia a forza di ampie promesse alchimistiche. Ivi assai presto ebbe fama di medico straordinario, e molta pubblica estimazione ottenne, e assai felicemente vi potea vivere; ma gli morì la seconda moglie da esso amata teneramente, rapitagli da una malattia epidemica. Parve che la fortuna riparar volesse la sensibil perdita da lui fatta, venendogli da varie corti quasi simultaneamente offerte cariche splendidissime. Egli prescelse quella di archivista ed istoriografo imperiale ne' Paesi Bassi, sotto il governo di Margherita. Ma ben presto la sua tranquillità venne di nuovo turbata. I frati ed i scolastici. cui non dava

egli mai tregua, e che erano lo scopo continuo de' suoi dilegi, lo perdettero nell'animo della principessa, e, morta lei, in quello degli imperadori Ferdinando e Carlo V. Questi soprattutto lo prese in odio a cagione di molti passi del libro *De vanitate scientiarum* che i teologi di Lovanio gli misero sott' occhi, presentandoli isolati, e tronchi, e malignamente interpretandoli. Agrippa disgustossi egli stesso del servizio dell' imperatore, perchè venendogli ritenuto il suo emolumento, cadde con la famiglia nella più gran miseria, e venne perseguitato e maltrattato dai creditori. Si difese con coraggio e con ira dai teologi di Lovanio, cui quelli pur di Colonia si unirono, e contribuì non poco a imporre un termine al potere dispotico che esercitavano; e siccome il consiglio di Mecheln, da cui dipendeva il giudizio della lite, troppo tardava a deciderla, egli fece stampare le sue difese. Irritato contro i suoi persecutori, avvicinossi pure ai riformatori Melantone e Lutero, approvò palesemente la condotta loro, e

per impegnarli a continuare animosamente la salutare impresa che avevano assunto promise loro di sostenerli con tutte le sue forze, dichiarando implacabil guerra al fratismo. Oltre i suoi libri apologetici, pubblicò pure a quell'epoca le due opere *De occulta philosophia*, e *De vanitate scientiarum* compiute e corrette; le quali fecero una maggior sensazione, ma accrebbero anche il numero de' suoi nemici, e lo ravvolsero in nuove dispute. I frati ne furono tanto più irritati quanto meno riusciti erano a impedirne la pubblicazione. Poco tempo prima che finisse i suoi giorni Agrippa scorse successivamente parecchie città, e fece qualche soggiorno a Colonia ed a Bona. Incamminatosi poscia a Lione per vedervi i suoi vecchi amici, venne ivi arrestato per ordine di Francesco I per aver offeso ne' suoi libri la corte di Francia; ma la sollecitudine degli amici ottenne di liberarnelo; indi a poco morì a Grenoble nel 1535, probabilmente a cagione degli affanni che l'opprimevano.

Scopo precipuo degli studj di Agrippa

furon sempre le arti occulte. Si vede ch'ei si valse di tutte le opere allora conosciute, nelle quali sperava trovar qualche mezzo di ampliare la sfera delle sue cognizioni intorno a quest' argomento; anzi il pregiudizio gli fece trovare nella maggior parte di esse ciò che vi cercava, sebbene l'osservatore imparziale e dalla sola ragione guidato non sapesse rinvenirvelo. Forse per ciò si intende più facilmente la somma stima, in che da principio ei tenne l'arte di Lullo. La qual arte contiene, come l'autore stesso asseriva ed Agrippa ripeteva, i principj inconcussi e le prove di tutte le cognizioni possibili: non ha bisogno di nessun' altra scienza: all'incontro serve di fondamento a tutte, e le rinforza, e puossi col di lei mezzo giugnere in pochi mesi al possedimento di immensa erudizione. Agrippa nella dedicatoria de' suoi *Commentaria in artem brevem Lulli* cita molti dotti del suo tempo che a quell' arte andavano debitori del saper loro, e nomina tra gli altri i tre fratelli Kanter di Frisia, che ancor fanciulli furono la maraviglia del-

l' Italia, della Francia, e della Germania per l' erudizion loro, acquistata mercè l' arte di Lullo, e un di essi era stato maestro di Agrippa. Forse Agrippa non per convincimento emmetteva un sì esagerato giudizio, nè tanta jattanza affettava, se non perchè vivendo del prodotto delle arti occulte, come vivevano moltissimi amici suoi, era suo interesse di vantarne le fonti con tutto l' entusiasmo possibile.

Più importante è il libro *De occulta philosophia*, perchè ci permette di conoscere il carattere delle sue opinioni personali. Per andar incontro agli attacchi di chi avrebbe potuto valersene a di lui nocumento, lo qualificò egli stesso come un libro insignificante e indifferente, come una produzione della sua gioventù, che, giunto ad' età più matura, non volle tuttavia del tutto sopprimere, e nella quale moltissimi passi non erano per parte sua che raccouti da non classificarsi fra le sue opinioni. Ma l' intera sua vita e la natura stessa del libro provano anzi quanta importanza attribuiva egli al suo contenuto. Egli vi abbraccia

la causa della magia, sostenendo esser essa la più sublime di tutte le scienze ed il compimento della filosofia, penetrar essa fin entro i più segreti misteri della natura, conciliarsi benissimo col cristianesimo e non essere in verun modo capace di nuocergli. Io indicherò le principali proposizioni ch'egli emette, e di cui fa conoscere al tempo stesso la particolare applicazione. 1.° Vi sono tre mondi, il fisico, il celeste, e l'intellettuale; perciò divide Agrippa la magia in tre parti, la naturale, la celeste, la religiosa o cerimoniale, a ciascuna delle quali consacra un particolar libro. 2.° Tutte le cose terrestri sono composte di quattro elementi, ciascun de' quali ha le sue particolari proprietà miracolose. Il più puro e il più potente di tutti è il fuoco. Il fuoco terrestre è una riflessione del celeste; ma questo vivifica e rallegra, l'altro consuma ed abbuja. L'aria è uno specchio che riceve le immagini delle cose: penetrando essa ne' corpi umani ed animali per mezzo di aperture rese invisibili dall'eccessiva tenuità loro

può eccitar sogni, apparizioni, e profezie senza la cooperazione degli spiriti. Per mezzo dell' aria può l' uomo communicar le sue idee ad un altro, senza verun intermediario, ed a qualsivoglia distanza. L' abbate Tritemio possedeva questo segreto, ed anche Agrippa pretendeva conoscerlo. Mettendo oggetti o caratteri scritti in opposizione ai raggi della luna, si può dipingerli sul disco di quell' astro sì che altri possa vederli e leggere; e quest' arte è molto utile ne' casi d' assedio, e Pitagora fu il primo a porla in pratica. 3°. Le cose composte degli elementi operano in conformità di essi: lo stesso dicasi de' sensi e delle passioni dell' uomo, secondo che più all' uno o all' altro elemento si avvicinino. Ma le qualità e virtù delle cose corporee son di tre sorta: o derivano dagli stessi elementi, come il riscaldamento, il raffeddamento, ec., o provengono dal miscuglio di essi elementi, come la forza digestiva, fortificante, disolvente, ec.; o finalmente agiscono su certe parti in modo da produrvi, per esempio, il latte,

l' orina, ec. Oltre queste forze avvene altre ancora di occulte, di cui non si saprebbe indovinare la causa, come quella di attrarre il ferro, di rispingere il veleno, ec., le quali, benchè poche, possono produrre grandi effetti, di che non sono suscettibili le forze elementari.
4°. Le forze occulte ricevono le cose terrene da Dio per mezzo dell' anima del mondo, e col concorso degli spiriti celesti e della influenza degli astri. Ma l' anima del mondo, mobile per se medesima, non può unirsi al corpo, essenzialmente immobile, se non per mezzo di uno spirito del mondo, che formi in certo modo un quinto elemento. In virtù dunque di codesto spirito del mondo le forze dell' anima dell' universo spandonsi sopra tutte le cose del mondo, e così pure l' anima umana agisce sul corpo dell' uomo per mezzo dello spirito che in lui soggiorna. Tutte le cose contengono qualche porzione dell' anima del mondo, ma non in una egual proporzione. Lo spirito del mondo procede dalle stelle. Mercè di lui puossi ad ar-

bitrio produrre tutti gli effetti, ch'egli ha la facoltà di generare, quando si sappia separarlo dagli elementi, o che si adoperino le cose che ne contengono una quantità notabile. Se gli alchimisti giugnessero a separarlo dall'oro e dall'argento, possederebbero in esso il mezzo di convertire tutti i metalli in argento ed in oro. Non solo Agrippa sostiene la possibilità di tale separazione, ma asserisce pure di aver visto a farla e di averla fatta egli stesso; e dice che potè riuscire a convertire in oro soltanto una quantità di metallo eguale a quella della massa d'oro, donde aveva estratto lo spirito del mondo. Bisogna dunque, secondo Agrippa, aver dell'oro per farnè dell'altro, ed ei non poteva fabbricare questo metàllo a chi non cominciava per darne a lui. 5.° Quando si vuole far uso delle forze occulte per cagionar grandi effetti, conviene osservare i seguenti precetti: *A*. Tutte le cose tendono verso le simili a loro, e cercano assimilarsi le altre. Per ispirare amore ad alcuno, hassi

a prendere dagli animali, nel tempo che vanno in frega, le parti in cui le concupiscenze carnali si manifestano il più vivamente. Per prolungare la vita, bisogna far uso delle cose o parti degli animali viventi, dotate di molta forza rigeneratrice. *B.* Tutte le cose si attraggono o si rispingono. In quel modo che la calamita tira il ferro, così lo smeraldo procaccia il favore de' grandi, il diaspro facilita il parto, l'agata rende eloquente, lo zaffiro provoca la febbre, il rubino stimola alla voluttà, l'ametisto determina le perdite di sangue, ec. *C.* Alcune qualità spettano a tutte le cose di una specie, ed altre sono proprie soltanto di certi individui: molte si estendono alla intera sostanza di alcune cose, e diverse solamente alle parti loro; ve n'ha di quelle che gli animali posseggono, mentre son vivi, ed altre quando son morti. Dal che procede la regola, da osservarsi indispensabilmente, di prendere dagli animali mentre son vivi quelle parti, delle cui virtù occulte si vuol trarre vantaggio, e di non co-

minciar mai dal farli perire. *D.* Tutto è in tutto, e agisce su tutto. Le cose sublunari sono sottomesse alla influenza degli astri, da cui ricevono qualità e forze particolari. Si può determinare la relazione delle cose con le costellazioni, secondo varj caratteri, come la figura ed il moto, l'analogia de' raggi, de' colori, degli odori, ec. Così pel calor loro il fuoco ed il sangue, gli spiriti vitali, e tutte le pietre preziose guernite di punti dorati, ossia di raggi, hanno una affinità col sole, che comunica loro le influenze spirituali. Agrippa tenta spiegar con gli esempj questa proposizione. Ma ogni cosa riceve il suo carattere particolare da un astro qualunque; e siccome il numero delle stelle è infinito, così quello de' caratteri particolari delle cose è parimenti incalcolabile; per ciò l'astrologia trovasi ancora in uno stato d'infanzia. La vera magia consiste a riunire le forze attraenti delle cose dell'universo, ad avvicinare in tal modo le cose inferiori alle superiori, e ad abbassare le forze di queste al livello di

quelle delle prime. Agrippa spiega poscia come si debba fare per istrappare alla natura il segreto dell'uso dello spirito del mondo, come si giunga a risuscitare i morti e ad evocare gli spiriti, come si possano sospendere, ovvero, giusta l'espressione de' cabalisti, legare le azioni degli uomini, degli animali, e delle cose inerti, per esempio, impedire a un ladro che rubi, ad una nave che scorra per la sua via; come si preparino i filtri, gli anelli magici e gli amuleti; per quai mezzi predicansi gli avvenimenti futuri, ec. Insegna quindi il modo di valersi delle parole ne' scongiuri con le formole magiche. 5.° Vi ha la più intima connessione tra la dottrina dei numeri, e la magia. I numeri sono sostanze più perfette, più spirituali, e più vicine alle cose celesti che le sostanze corporee, ond'è che hanno pure più maravigliose virtù. Tutto ciò che esiste e che accade, esiste ed accade per mezzo de' numeri, e de' loro correlativi. Ogni numero ha la qualità e forze sue proprie. Quindi l'unità è il

principio e l'essenza di tutto, e nulla esiste fuori di lei. Perciò non vi ha che un Dio, un mondo, un sole, una fenice, un membro dominante nel corpo, un elemento superiore a tutti gli altri, una essenza miracolosa, che gli alchimisti e magi studiano di trovare, e su cui posano tutte le loro operazioni. Agrippa stabilisce una scala di numeri sino a dodici: caratterizza le proprietà e virtù loro, ed indica i principali oggetti, cui corrispondono ne' mondi primitivo, intellettuale, celeste, ed elementare, e finalmente nel microcosmo, ossia nell'uomo, e nel mondo inferiore. Ciò che poi dice de' diversi mondi, dell'armonia delle sfere, di Dio e sue emanazioni, della classificazione e de' rapporti degli angioli e de' demoni, è per la maggior parte del genere cabalistico

Il trattato di Agrippa *De incertitudine et vanitate scientiarum* pare direttamente opposto all'opera precedente. Avrebbesi a credere che un uomo il quale affettava di possedere tutte le scienze sperimentali, che vantavasi anzi di conoscere

le cose sopranaturali, cu consecrò l'intera sua vita, con sagrifizio del proprio riposo e tranquillità, e con affezione caldissima e costante sino alla morte; crederebbesi, dico, che un tal uomo non avesse conservato nell'animo suo il menomo nicchio per le opinioni scettiche; ma la storia ci mostra più volte lo scetticismo combinato co' pregiudizj, locchè nasce dalla natura dello spirito umano, e da quella degli oggetti, che la filosofia prende ad esaminare. Oltre a ciò, altre circostanze concorrono in Agrippa per ispiegare il contrasto di queste due sue opere, e delle idee che contengono. Egli scrisse il libro *De occulta philosophia* in tempo che non ben conosceva per anco nè le scienze, nè il mondo, nè gli uomini: in tempo che la passione della magia e della cabala era ardentissima in lui, e di moltissimi oggetti altre nozioni non aveva che istoriche: in tempo finalmente ch'ei credeva di poter fare assai cose, sulle quali non aveva maturamente riflettuto, e che in realtà non aveva per anco tentato di eseguire.

Quando giunse ad età più innoltrata, vide egli que' diffetti, e numerosi cangiamenti introdusse nell' opera sua prima di darla alla stampa. Tuttavia non ebbe egli nemmeno il sospetto, che il credere alla possibilità e verità della magia, non che alla santità della filosofia cabalistica, fosse un pregiudizio. L' idea di possedere le dottrine magiche lusingava di troppo il suo amor proprio, non che la disposizione della sua mente a correre avidamente sulla traccia delle cose sopranaturali e straordinarie, e altronde ell' era troppo conforme alla opinion generale del secolo, perchè gli fosse possibile di rinunciarvi. Benchè fosse convinto della falsità dell' una o dell' altra formola magica, pure non lasciava di riferirla, perchè faceva parte delle arti segrete e della occulta filosofia tanto da lui vantata. Nè bisogna dimenticare che allora attribuivansi alla magia molti fatti, che appartengono alla fisica sperimentale, e che essendo provati dalla sperienza pareva che dessero un certo grado d' autorità alle scienze occulte. Ma ciò

che spiega assai meglio la credenza di Agrippa nelle opinioni cabalistiche, si è che allora la cabala passava per la vera interpretazione della Bibbia, e gli inventori di questa pretesa scienza ebbero il talento di far credere che ne dovevano la rivelazione a Dio. La magia dunque, che le era intimamente congiunta, trovavasi confermata dalla stessa ragione. Agrippa scrisse il suo trattato *De incertitudine et vanitate scientiarum* in età matura, e vi ebbe principalmente riguardo allo stato in cui si trovavano le scienze al suo tempo. Gli era dunque possibile di far sospettare sulla verità ed utilità di molte dottrine, che vi registrava, senza però che insegnasse uno scetticismo generale, e senza che cercasse di sostenere l' incertezza delle scienze medesime, ove si coltivassero in modo ragionevole e conveniente allo scopo, cui si vuol conseguire. Egli annoverava tra esse molte cose, che non ne fanno parte, cioè l' arte dell' ambizioso e dell'avaro, i mezzi, che adopera il voluttuoso, ec: rispetto alle quali egli si

prefigeva mostrarne non tanto l' incertezza teorica, quanto i danni e la turpitudine. Quand' egli parla veramente da scettico, e che si vale anche di argomenti usati dai pirronisti, l' intenzione sua non è già di mover dubbio sopra ogni specie di verità in generale e senza eccezione, ma soltanto di provar l' incertezza delle cognizioni umane acquistate pei sforzi dell' ingegno abbandonato a se stesso, onde far meglio sentire la necessità di credere alla rivelazione ed alla sapienza divina e sopranaturale, che sola può illuminar l' intelletto. Del resto, l' opera spira un odio violento e inveterato contro alcune classi d' uomini che avevano tormentato Agrippa tutto il tempo della vita sua, e le persecuzioni de' quali erano più che mai attive precisamente all' epoca, in cui la scrisse. Confutò sopra tutto quella sublime sapienza che i frati dicevano di possedere, su cui basavano il tirannico loro impero, e a cagion della quale accusavano di eresia tutti coloro che non sommettevansi ciecamente all' autorità loro; e unica-

mente sulle rovine di quella pretesa sapienza puossi nodrire speranza di cavare una più pura dottrina dalla Bibbia, che egli considerava come la vera filosofia (1).

---

(1) La sola epigrafe del trattato *De incertitudine et vanitate scentiarum* basta a far conoscere lo spirito chè regna in quell' opera; ed è questa:
Inter Divos nullos non carpit Momus.
Inter Heroas monstra quæque insectatur Hercules.
Inter Demones rex Herebi Pluton irascitur omnibus um-
Inter philosophos ridet omnia Democritus. (*bris*)
Contra deflet cuncta Heraclitus.
Nescit quæque Pyrrhius.
Et scire se putat omnia Aristoteles.
Contemnit cuncta Diogenes.
Nullis hic parcet Agrippa. (*tatur, carpit omnia.*)
Contemnit, scit, nescit, flet, ridet, irascitur, insec-
Ipse Philosophus, Dæmon, Heros, Deus et omnia.

Anche nella epistola dedicatoria e nel proemio dice che morderà come un cane, pungerà come un serpente, e sbranerà come un drago. Scorgesi dunque che una trista esperienza aveva prodotto a poco a poco in lui quella avversione giornalmente crescente per lo stato in cui si trovavano allora le scienze, per certe classi della società e singolarmente pei frati e gli ecclesiastici che tiranneggiavano i dotti, ed ai quali attribuiva egli la maggior parte delle sciagure che sofferse. Lo scopo suo nello scriver quest' opera, che egli stesso chiamava una declamazione cinica, non era tanto quello di esporre un vero scetticismo, quanto di esalar la sua bile liberamente.

La natura delle ricerche che io sto facendo non mi permette di far quì conoscere nè la maniera con che Agrippa biasima i costumi del suo tempo, quando tratta delle scienze in particolare, e che le caraterizza secondo lo stato in cui trovavansi allora, nè l'amara satira ch'ei fa della depravazione de' frati e de' cortigiani. Ma non debbo lasciar di indicare l'opinion ch'egli emette sull'arti occulte, onde possa giudicarsi quanto modificasse le asserzioni che aveva avanzate nel suo trattato *De occulta philosophia.* Mentre fu giovane, fu il più enfatico ammiratore dell'arte di Lullo, sulla quale compose anche un commentario, come pure il compose sul modo di giugnere in poco tempo al possesso di tutte le cognizioni scentifiche. Quì all'incontro quest'arte non gli pare che una invenzione ingegnosa, ma di nessuna importanza, per l'impossibilità di conseguírne lo scopo, e perchè non insegna che a far pompa di grandi parole, che nulla dicono all'intelletto, e vi si impara a ciarlare senza diventar dotto. Un sen-

timento ancor più contrario manifesta Agrippa all'astrologia, e pentesi di avervi speso intorno tanti anni della sua vita: confessa nondimeno di averne talvolta fatto uso ad inchiesta de' grandi, e per suo particolare vantaggio, anche dopo di aver verificato non esser che un tessuto di sogni, e averne concepito il più alto disprezzo. Dimostra quindi la pericolosa e funesta influenza ch'ella esercita sulla religione, sulla filosofia, sulla medicina, e sulla legislazione. Questa falsa scienza impedisce che si creda alla Provvidenza, ai miracoli, ed alle virtù, ch'essa pone sotto l'assoluto dominio delle costellazioni; diffatto gli astrologi andavano sino al punto di attribuire l'origine del cristianesimo, e tutti i miracoli di Cristo, alla potenza degli astri. Essa è, che distrae la filosofia dalla indagine delle cause naturali, e la induce ad ammetterne di interamente false, donde non altro può risultare che un errore pernicioso allo spirito. In medicina ella impedisce di ricorrere a rimedj, ed a metodi di cura veramente utili, surro-

gandovi pratiche superstiziose inutili, o anche nocevoli. Ella priva le leggi di tutta l'autorità loro, erigendosi in direttrice esclusiva della vita e delle azioni dell'uomo. Agrippa insomma fa uso degli stessi argomenti adoperati da Pico della Mirandola contro gli astrologi. Limita anche di molto il favorevole giudizio, che in sua giovinezza avea dato sulla importanza della cabala e della magia. Aveva egli studiato dapprima con insaziabile avidità tutte le opere, ove potea pescare le cognizioni relative a queste due scienze; ma quì sostiene che la maggior parte de' libri magici attribuiti ai savj dell'antichità sono apocrifi, e tratta per conseguenza da errori tutte le opinioni, che la fede nella autenticità loro gli aveva fatto dire nel suo trattato *De occulta philosophia*. Non perciò aveva egli rinunciato del tutto alla cabala ed alla magia; anzi pretendeva che i magi sono i più istrutti naturalisti poichè sanno produrre, mercè le forze simpatiche della natura, una quantità di fenomeni, che la maggior parte degli

uomini riguarda come miracoli. Parlava parimenti con particolare estimazione dei magi matematici. Oltre a ciò prese a dimostrare la realità di quella parte della magia che ha per oggetto di produrre gli incantesimi con empiastri, filtri, ec.; allegando l'esempio de' magi dell'Egitto, e la metamorfosi del re Nabuccodonosorre in vitello. Lo stesso giudicava egli dell'alchimia, la qual biasimava e volgeva in ridicolo per alcune ragioni, e per altre vantava come eccellente. Faceasi giuoco degli alchimisti, che pretendevano di posseder segreti che non avevano, e la cui povertà e miseria provavano il contrario di quel che dicevano. Ciò non di meno vantavasi anch'egli di avere il segreto della pietra filosofica, e di non poterlo rivelare senza rendersi reo di imperdonabile spergiuro, venendogli appena permesso dal suo giuramento di indicarlo in modo intelligibile ai soli adepti: dicea quindi consister esso in una sostanza nè ignea, nè interamente terrea od acquosa, nè tagliente, nè affatto ottusa, ma molle e

dolce, e dilettevole al gusto, all' odorato, alla vista, all' udito, ed all' animo.

Quando Agrippa parla della filosofia propriamente detta, combatte con particolar calore il gergo dialettico tessuto di sofismi, che ancora generalmente regnava nelle università, nelle scuole, nei chiostri. Chi si dedica a quella pretesa scienza non prende altrimenti interesse alla verità, ma bensì alle logomachie, e al desiderio di vincere il suo avversario con le parole. L' arte del sofista non tende alla scoperta del vero; anzi lo copre di un denso velo, e rinforza il regno dell' errore; perciò torcesi il significato delle voci, violentasi la favella, e cercasi di ottener colle grida e con termini sesquipedali quel vantaggio, che non si può conseguire con l' evidenza delle prove. Le opinioni cabalistiche di Agrippa influirono sulla idea, ch' egli aveva della metafisica, e più precisamente della teologia e della religione. Nè fece distinzione veruna tra la filosofia dell' ingegno abbandonato a se stesso, e la dottrina della rivelazione. Pe-

bene intendere e interpretare quest' ultima convien possedere lumi superiori, che Iddio solo può dare. In due modi considerava Agrippa codesto irraggiamento, ossia codesta cotemplazione di Dio; ella è diffatto, o la intuizione della Divinità nelle sue opere, di modo che è in certo modo conosciuta *a posteriori*, ovvero una immediata unione con Dio stesso, una intuizione della Divinità a faccia scoperta, un irraggiamento della pura intelligenza, di cui non puossi formare idea, e che non è possibil di esprimere con veruna immagine, nè con veruna comparazione. Uno spirito semplice ed un cuor puro sono le condizioni indispensabili per giungere a quelle due contemplazioni. Egli è facil capire da siffatte idee teologiche e religiose come Agrippa giudicasse degli scolastici e del clero de' giorni suoi. Gli stessi riformatori non si espressero con maggiore verità ed audacia di lui, tanto a questo riguardo, quanto sulla costituzione della Chiesa, e sulle pratiche religiose. Egli ne segnalò con tanta energia i vizj, i delitti,

e le turpitudini, che Meiners non ha il torto a considerare come una prova di gran tolleranza, che la sua temerità non l'abbia strascinato al rogo, tanto più che il suo satirico umore non risparmiò nemmeno la demoralizzazione de' grandi e della nobiltà, massimamente della corte di Francia, presso la quale avea vivuto più lungamente, e che avea quindi disgustato tutti i partiti. Debbesi tuttavia considerare che codesto cinismo era allora assai meno ributtante di quello che il troviamo oggi noi.

La morale naturale era da Agrippa riguardata come una cosa accidentale. Ella varia, dic' egli, secondo la differenza degli uomini, de' tempi, de' luoghi e delle circostanze. I filosofi disputano vivamente intorno la natura del vero bene: quindi insegnano virtù, che sono incompatibili tra loro, e che si distruggono a vicenda: contraddicono anche al vangelo, e molti erigono evidentemente i vizj in virtù. Nè incerta meno è la religion naturale: non avendo essa altra base che l'opinione e la credulità degli uomini;

cosicchè la rivelazione divina è la sola cosa in cui si debba confidar fermamente. Agrippa aveva già stabilito nella sua politica il principio che la migliore costituzione è quella, in cui il governo è nelle mani de' più virtuosi, e che nessuna, per quanto nella sua forma esteriore paja ben disposta, assicura il ben essere de' governati, quando trovisi amministrata da uomini pervertiti. La democrazia è tra tutti i governi quello ch' ei biasima il più, perchè l' autorità vi è affidata alla moltitudine, e non ai saggi. Egli attacca vivamente il diritto temporale, e il diritto spirituale, e sopra tutto l' abuso che se ne faceva al suo tempo. I giuristi, dic' egli, sono quelli a parlar propriamente, che reggono le redini dello stato: commettono innumerabili ingiustizie con i loro cavilli, e giungono spesso a farsi temere dai principi e dai re; ma l' abuso della scienza loro tanto è più riprovevole, quanto è bassa la nascita loro, ed escono dalla feccia del popolo, di cui conservano il carattere, le opinioni, e il tratto. Quanto al

diritto spirituale, Agrippa lo considerava come una mostruosità, massimamente avuto riguardo alla estensione, che avea preso a que' giorni. Fa maraviglia l'imprudenza, con che i Papi spingevano ogni dì più le pretese loro, leggendone le spaventose prove raccolte da Agrippa. Non contenti di arrogarsi un illimitato potere su tutti i paesi, principi, e sudditi loro osaron anche di estenderle sul Paradiso e l'Inferno, sugli Angioli e i Diavoli. Papa Clemente lanciò una bolla colla quale comandava agli Angioli di condurre direttamente al cielo le anime di coloro che morranno rendendosi a Roma per l'acquisto delle indulgenze; lo stesso Papa permise ad ogni Crociato di levare dal purgatorio tre o quattro anime a piacer suo: vi erano canonisti, che accordavano al Santo Padre il diritto di dispensarsi di tutto il nuovo Testamento, e di precipitare nel purgatorio, se imperiose circostanze lo esigessero, le anime per sino alla concorrenza di due terzi. Agrippa rilevò parimente gli orrori della inquisizione, e le artocità degli inquisitori.

Egli attaccò più scetticamente i matematici, benchè accordasse loro la preminenza su tutte le altre scienze, quanto alla loro certezza, e singolarmente quanto alla concordanza che si osserva in quelli che le insegnano. Le sue principali obbiezioni furono, che niente corrisponde in realtà alle idee de' numeri, che i matematici si ingannarono soventi volte, e che la scienza loro non contribuisce a render pio e felice. Gli aritmetici non si accordano meglio de' geometri rispetto alle idee della unità, del punto, della linea, e della superficie. Oltre a ciò vi ha molti problemi di tal natura, che non è ancor possibile di darne la soluzione. L'aritmetica conduce anche alla superstizione, ed alla avidità del guadagno. Uno de' più curiosi capitoli dell' opera si è quello relativo alla incertezza, ed abuso della storia. Gli storici approvano ed esaltano spesso azioni che dovrebbero biasimare, e chiamar sovr' esse la pubblica esecrazione; per esempio, i conquistatori e distruttori del mondo Alessandro, Annibale, Cesare furono rappresentati come

eroi, de' quali convenga ammirare ed imitare le azioni, laddove la storia avrebbe dovuto considerarli, come assassini di strada, e desolatori della terra, degni di essere pubblicamente abbruciati.

Cap. VII.

Paracelso.

Il cabalismo, la magia, e l'alchimia ebbero ancora un partigiano, che divenne assai più celebre de' precedenti per lo straordinario suo misticismo. Intendo parlare di Filippo Aureolo Teofrasto Paracelso, detto anche Bombasto di Hohenheim. Nacque egli in Isvizzera nel 1493. Suo padre, che era medico, insegnogli assai presto le dottrine medicali, e sin da fanciullo sapeva a mente intere pagine di Galeno; ma la chimica fu quella scienza, che gli ispirò caldissima passione, e che non cessò mai di essergli cara sino al terminar de' suoi

giorni. La chimica era inseparabile allora dalle arti occulte, e non potevasi coltivar l'una senza sentire un gran desiderio di conoscere anche le altre. Diffatto poco stette Paracelso a dedicarvisi. Egli scorse tutti i paesi, ov'era possibile di viaggiare a quei tempi, sin anco la Russia, l'Asia, e l'Affrica, visitò le miniere, strinse amicizia co' dotti, e con le persone che credette atte ad accrescere le sue cognizioni mediche, mineralogiche, ed alchimistiche, e segnatamente ad iniziarlo ne' nuovi segreti, studiò gli scritti di Lullo e degli altri cabalisti, e radunò per tal modo tal tesoro di dottrine occulte, che nessun adepto ne avea per anco possedute mai tante prima di lui. Ne' suoi viaggi soffrì incomodi, disgrazie, carceri, e cattivi trattamenti, locchè facilmente può credersi tanto per la poca sicurezza delle strade, come per lo scopo cui mirava. Ciò non ostante tutto quello ch'ei dice essergli avvenuto in Russia, in Asia, ed Affrica sembra evidentemente dettato dalla jattanza di un vero ciarlatano. Egli dimenticò ne' suoi viaggi quasi tutte le cogni-

zioni letterarie acquistate mentr' era giovine, di modo che non potè più pretendere al titolo di sapiente chimico, o medico, o filosofo. Ma il suo ingegno, fecondo di spedienti ne trovò tosto un singolare. Egli censurò tutta la medicina dommatica contenuta nelle opere de' Greci, ed altra guida non volle prendere che il raggio divino, il cui splendore soltanto può far conoscere i misteri della natura, che rende inutili tutti i libri e tutta la dotta filosofia, e che è l' unico sentiero pel quale si possa giungere alla vera sapienza. A quel divino raggio pretendeva egli di andar debitore del saper suo, giacchè diceva non aver mai avuto per maestro verun accademico, e i libri de' più valenti medici non altro avergli insegnato che mere ciarle. Diessi dunque a medicare le malattie esterne, e le affezioni chirurgiche; e siccome faceva uso di rimedj straordinarj, seguiva un nuovo metodo, e i suoi viaggi e l' abilità sua nella chirurgia gli avevano veramente insegnato a conoscere e ad usar con vantaggio diversi utili medicamenti, così

queste circostanze unite alla sua jattanza, che non poteva mancar di effetto sopra un pubblico superstizioso, non tardarono a fargli acquistar fama di insigne medico. Nominato professore di medicina a Basilea, vi fece le sue lezioni in lingua tedesca, perchè ignorava la latina. Volendo poi dare una decisa prova del disprezzo in che teneva l'arte medica del suo tempo, gettò nel fuoco le opere di Avicenna, alla presenza di tutti i suoi uditori. Ma non andò molto che il suo ciarlatanismo e l'oscurità dei suoi dommi gli produssero l'odio generale. Lasciò quindi Basilea, e passò in Alsazia, donde poco dopo tornò nella Svizzera, scorse il mezzodì della Germania, e morì nel 1541 a Salzburgo in una locanda.

Ingrata e inutil fatica sarebbe il trattenerci a lungo a spiegare la teoria di Paracelso. I sogni mistici di quel fanatico sono per lo più espressi in termini tecnici presi dall'alchimia, dall'astrologia, e dalla magia, e non meno oscuri delle idee che indicano, di ma-

niera che appena è possibile di esporli in modo che sieno intelligibili, e che non pajano essere assolutamente produzioni indigeste di una mente del tutto alienata in materia di speculazioni. Ciò che rassomiglia ad una specie di filosofia trascendentale nelle opere di Paracelso è tolto dal nuovo platonismo e dalla cabala. Egli derivava immediatamente da Dio la sapienza e tutte le arti, e massimamente la filosofia e le arti occulte. È vero che non si può conoscerle nella Divinità stessa, che è inconcepibile a motivo della suprema sua perfezione; ma si trovano nelle creature, in cui Dio ha manifestato l'anatomia della sapienza e dell'arte, e in cui gli uomini debbono ripescarle. Spiegava egli nel modo seguente la creazione e la natura dell' uomo. L'uomo fu creato da Dio, dopo che tutte le altre cose erano già prodotte. Trasse Dio da se medesimo l'essenza dei quattro elementi, quella degli astri, e quella della sapienza, dell'arte, e della intelligenza. Accoppiò le essenze degli elementi e degli astri in

una massa, che la Scrittura chiama il limo della terra, e quella massa contiene il germe e la base di tutte le essenze, la natura, la forza, e la qualità de'globetti superiori ed inferiori. Dio la aveva realmente in mano, e servissene per crear l' uomo ad immagine sua. L'uomo adunque è composto di due corpi, uno elementare, astrale l' altro, ai quali aggiugnesi anche uno spirito divino, che è immortale, e che ha mire più elevate del corpo astrale. Trovandosi contenuta nell' uomo l' essenza di tutte le cose, egli è il microcosmo; e risiede in lui la specie dei draghi, de' serpenti, de' lupi, delle pecore, e di tutti gli elementi. La carne ed il sangue sono di origine elementare. I sensi e le idee provengono dagli astri. Essendo l' uomo già analogo con gli astri per una parte della sua essenza, la forza di essi astri può essergli comunicata in maggiore o minor dose, così che può anche darsi ch' ei nasca mago. Ma la scienza della magia consiste nell' acquistare la forza degli astri, vale a dire, nel produrre i medesimi effetti,

che gli astri determinano. Paracelso quindi prova che un uomo può concentrare in se tutta la forza delle stelle, dicendo che la intera forza de' corpi ch'egli inghiotte, come a dire veleni o medicamenti, si comunica a lui. Più strana ancora è la spiegazione ch'ei dà della negromanzia. Quando un uomo muore, il rozzo mondo elementare va in dissoluzione; anche il mondo astrale è peribile, ma contiнúa ad esistere dopo la morte, sino al tempo che gli astri lo chiamano a se. Comunemente questo corpo sidereo rimane, dopo la morte, nel cadavere elementare, e fa ciò che l'uomo soleva fare vivendo. Dalla sopravvivenza del corpo astrale derivano le apparizioni delle persone assenti presso gli oggetti dell'affezion loro, per esempio, dell'avaro presso il suo scrigno, dell'amante presso la sua bella; e infatto quel corpo è ancor visibile dopo la morte. Coloro dunque che hanno il modo di agire sul corpo astrale delle persone defunte, possono scoprire, e far varie cose. Ecco in che consiste l'arte della negromanzia.

Cap. VIII.

Giacomo Boemo.

Il celebre calzolajo filosofo Giacomo Boemo è un fanatico partigiano del misticismo, più notabile nel gener suo che non fu Paracelso, e che forse influì più di lui sulla gran moltitudine. Egli nacque nell' Alta-Lusazia ad Alt-Seidenburgo non lungi da Goerliz, di parenti poverissimi, che il destinaron dapprima ad esser guardiano di mandre. Una ardente immaginazione, ed una disposizione naturale alle speculazioni gli suggerirono assai presto varj dubbj intorno la religione, che furono alimentati dal generale fermento, che la riforma di Lutero avea suscitato in Sassonia nelle idee religiose del popolo. Siffatti dubbj assediavano ogni dì più il suo animo. Intanto venne collocato come allievo presso un calzolajo, e divenuto maestro dopo certo tempo, si maritò. Volendo liberarsi dei dubbj che lo assalivano ricorse alle pre-

ghiere onde ottenere di essere illuminato dal cielo, e cadde in un' estasi che durò sette giorni, nella quale godette la vista di Dio. Al principio del decimosettimo secolo ricadde nello stato medesimo, all' aspetto inopinato di un vaso di stagno, e secondo le sue proprie espressioni, il suo spirito astrale venne trasportato da un irraggiamento gioviale sino al punto centrale della natura, di modo che gli divenne possibile di conoscere l'essenza intima delle creature, a seconda delle figure loro, de' lineamenti e del colorito. Tuttavia non partecipò a nessuno questo irraggiamento sino al 1610, epoca, in cui caduto in estasi la terza volta, gli vennero svelati i segreti della natura e della Divinità. Sollecito di nulla perdere o dimenticare intorno codesta apparizione, scrisse tutto quello che gli era stato svelato, e ne compose un libro, cui diè il titol d' *Aurora*. Il predicatore di Goerliz, nelle cui mani cadde quell' opera, fece un sermone contro di lui, e al tempo stesso indusse la magistratura ad arrestarlo,

ed a proibirgli di scrivere. Ma Plug, maresciallo della corte di Sassonia, ricevuto il libro del borgomastro di Goerliz, permise che si stampasse, e lo fu diffatto ad Amsterdam. Sett' anni dopo, Boemo riprese la penna, e scrisse fino alla sua morte, che avvenne a Goerliz nel 1624. Egli assicura che il contenuto di tutti i suoi libri era il frutto di una ispirazione divina, e, non potendoglisi negare un' aria di candore e di buona fede, si avrebbe tentazione di credergli, se non fosse in contraddizione con lo stesso contenuto de' libri suoi, e se una immaginazione come la sua non fosse tale da condurre alle più rozze illusioni. Le opere di Boemo provano ch' ei debbe aver letto molti libri cabalistici, e sopra tutto quelli di Paracelso, altrimenti gli sarebbe stato impossibile di adoperare i termini astrologici, chimici e magici, di cui si vale sovventi volte, contro le regole ordinarie del buon senso. Probabilmente egli si figurava, uscendo da' suoi assopimenti d'estasi, di dovere alla rivelazione divina le stramberie teo-

sofiche, di che avea pieno il capo. Del resto il suo misticismo, quando però è basato sopra idee logicamente intelligibili, parte dai ragionamenti de' nuovi platonici, di che è facil convincersi sol che si spogli il primo domma del linguaggio alchimistico, di cui si valse Boemo per esprimerlo. Il sal nitro è il principio supremo nella essenza di Dio, la fonte di tutto, il Padre; da lui proviene il Mercurio, cioè il suono, il tuono, la parola, il Verbo, che è la sapienza divina, ossia il Figlio (1).

Cap. IX.

Roberto Fluddo.

Roberto Fludd può paragonarsi a Paracelso quanto al fanatismo mistico,

---

(1) Nella storia ecclesiastica di Arnaldo veggonsi tutte le particolarità della teosofia di Boemo, e delle idee di vari suoi discepoli o contemporanei, trà i quali primeggiano Giulio Sperber e Valentino Weigel.

ma era infinitamente più dotto di lui, onde fece una più ampia e più strana applicazione delle sue fantasie. Nacque Fludd nel 1574 nel contado di Kent sotto il regno di Elisabetta; il 1591 passò alla università di Oxford, ove studiò teologia, filosofia, matematica, la classica e la orientale letteratura, e soprattutto la medicina, che fu l' oggetto precipuo delle sue occupazioni. Il deciso suo gusto per le arti occulte modificò tutti gli studj a cui si consecrò. Dopo aver percorsa la Francia, l' Italia ove stette sei anni, e la Germania, tornò alla patria nel 1605, prese il titolo di dottore ad Oxford, e venne aggregato al collegio de' medici di Londra. Avendo vaste cognizioni in chimica e in medicina, pretendendo anzi di possedere un numero anche maggiore di segreti, ed accoppiando a questo carattere letterario l'esteriore della pietà e di una vita contemplativa, non tardò ad acquistare una pratica medica molto estesa. Il sistema di fisica e di metafisica ch' egli si formò era un composto di idee copiate dai ca-

balisti e dai magi antichi e moderni, e dai dommi di Paracelso o d' altri teosofi, bizzarramente combinate coi frutti della sua propria immaginazione. Egli ammetteva due principj generali di azione, da cui dipende l' intera natura ed i suoi fenomeni, cioè: una forza settentrionale che stringe e condensa, ed una forza australe che distende ed assottiglia. Ma l'ardente sua testa non gli permise di contentarsi delle forze naturali, come cause efficienti nella natura, che volle anche riempire la natura stessa di intelligenze, di Spiriti, e di Genj, destinati a provocare i fenomeni. L'esposizione delle sue ipotesi eccentriche relative alla fisica, sarebbe quì fuor di luogo. Egli era scrittor fecondissimo, e sostenne varie dispute contro Keplero, Gassendi, e più altri. Alcune delle sue opere parvero sì scandalose, che la Polizia fece confiscarle, cosicchè oggi si contano fra le rarità bibliografiche.

Supponendo che la Bibbia, e principalmente la Genesi derivi immediatamente da una fonte divina, che per conse-

guenza la cosmognia di Mosè sia la sola assolutamente vera, e che la cabala, ammettendo parimenti che sia di origine divina, contenga, oltre il senso letterale della Genesi, un'altra interpretazione allegorica più sublime, non è da maravigliarsi che i fisici del quindicesimo e sedicesimo secolo abbiano fondato le teorie loro sulla cosmogonia mosaica spiegata cabalisticamente, o che abbiano almeno tentato di conciliarle con essa, sia per effetto della propria lor convenzione, sia con la mira di non urtare la general credenza degli uomini all' autorità della Bibbia. Pico della Mirandola avea già dato nel suo *Heptameron* un esempio della maniera con che si può commentare la cosmogonia di Mosè per trovarvi la più compiuta teoria della creazione dell' universo. Roberto Fluddo scrisse egli pure un' opera particolare, cioè la *Philosophia Mosaica* per ispiegare la Genesi col suo sistema cosmofisico, e per metterle entrambe d'accordo. Egli vi stabilisce per principj primordiali la mateteria prima, ossia le tenebre: la mate-

ria seconda, ossia l'acqua: e l'essenza centralissima, ossia la luce divina, che crea, forma, vivifica, e move ogni cosa. I principj secondarj, o sono attivi, come il calore ed il freddo, o passivi, come il secco e l'umido. Passa poscia ad esaminare la causa occulta e mistica del pieno e del vuoto, del condensamento e della rarefazione, e via via percorre i generi principali de' fenomeni naturali. Ma le sue idee sono esposte con oscurità e confusione, tanto per la stessa natura loro, quanto per lo stile, per la terminologia, e per le discussioni polemiche, nelle quali l'autore si inoltra contro altri scrittori; onde non è facile formarne un tutto che offra un senso abbastanza chiaro e preciso: esse però non sono finalmente che le idee dell'Alessandrismo vestite da Fludd alla sua foggia. Il secondo libro tende a spiegare la simpatia e l'antipatia dell'universo. Iddio, cioè l'unità più assoluta, comprende in se tutte le cose, cosicchè trovavansi tutte in lui *complicite idealiter* prima che ne creasse una sola *explicite*. Da essa unità

divina emanò uno spirito dell' amor vivificante generale, l' essenza del quale era luce. Lo spirito allontanò le informi tenebre, e il mondo fu creato. Per ispiegare questa teoria Fludd ricorre all' anima del mondo de' pitagorici e de' stoici dalla quale provengono tutte le anime, e che, malgrado la pluralità numerica di queste, le contien tutte in se, dove formano un tutto. L' antagonismo della luce e delle tenebre dà origine alla azione opposta della simpatia e della antipatia nel mondo (1).

(1) Al pari degli altri cabalisti Fludd considerava l' uomo come il microcosmo. Ei dava una particolare importanza all' orina, che distingueva in boreale ed in australe, secondo i varj suoi gradi di calore. Assai straordinarie furon pure le sue idee intorno la calamita, la cui polarità attribuiva egli agli irraggiamenti degli Angioli.

Cap. X.

Dei Rosa-Croce.

Fludd non era aggregato all'ordine dei Rosa-Croce, ma difese con calore quella società segreta, che al principio del secolo decimosettimo fece una sensazione prodigiosa frà i teologi, i filosofi, e i medici, e si è propagata sino ai dì nostri. La storia della sua origine è ancora coperta di un folto bujo; ma pare che non vada più in là del settimo secolo. La tradizione porta che fu stabilita da un certo Cristiano Rosenkreuz tedesco, nato nel 1388, che intraprese il pellegrinaggio di Palestina per andare a visitare il Santo Sepolcro, e nella città di Damasco strinse amicizia co' sapienti della Caldea, i quali gli insegnarono le arti occulte, la magia, e la cabala. Queste dottrine potè poscia arricchire percorrendo l'Egitto e la Libia. Tornato in patria, volle migliorarvi lo stato delle scienze; e per ottener questo fine fondò

una società segreta composta di piccol numero di membri, ai quali, dopo che ebbero giurato di mantenere il più religioso silenzio, comunicò i suoi segreti, e permise che ad altri sotto la stessa condizione li comunicassero. Rosenkreuz morì di centovent'anni senz'essere stato ammalato; e la società continuò a sussistere dopo la morte di lui. Le precipue fonti della storia dei Rosa-Croce sono le due seguenti opere: *Fama fraternitatis R. ✠ C.*, ossia *Detectio Fraternitatis laudabilis ordinis Roseæ Crucis*, e la *Confessio Fraternitatis R. ✠ C.*, che pubblicaronsi in latino e in tedesco a Cassel nel 1615. Dicesi in esse, che la società de' fratelli Rosa-Croce possiede, per divina rivelazione, la cognizione dei veri segreti della natura: che vuol farne uso per cangiare interamente, e perfezionare la vita dell'uomo, non che le scienze: che ha in poter suo la pietra filosofica e la tintura universale, ossia l'arte di trasmutare i metalli, di guarire tutte le malattie, e di prolungare la vita: infine che mercè i suoi segreti in-

tende ricondurre l'età dell'oro. L'autore della *Fama fraternitatis R. ✠ C.*, e il solo forse, o almeno il principale autore di tutti i discorsi che si fecero sulla esistenza della società dei Rosa-Croce, fu Giovanni Valentino d'Andrea, teologo Vittembergbese, lo scopo del quale, se però il suo carattere personale ed i suoi scritti rendono bastantemente lecita questa congettura, fu di far ridere il pubblico alle spalle de' cabalisti, de' paracelsisti e de' teosofi; ben lontano dal sospettare che codesta favola dei Rosa-Croce fosse per condurre alle conseguenze che n' ebbe. Quello che è certo si è ch' egli non potea trattenersi di ridere quando gli si parlava dei Rosa-Croce, ai quali, come pure ai proprj superiori, fece conoscere il suo sentimento sopra una cosa ch' egli considerava per una capricciosa novelletta. Diffatto cotal società non esistette in nessun luogo durante la prima metà del sedicesimo secolo, e Cartesio che se ne informò attentamente in tutti i suoi viaggi, non giunse a trovarne mai la menoma traccia.

Ma tosto che la pretesa confessione dei Rosa-Croce fu sparsa nel pubblico, non si ebbe difficoltà a ritenere come fatto storico l'esistenza dell'ordine. I cabalisti, i paracelsisti, i teosofi di quel tempo trovaronsi per la natura loro fraternizzati in certo modo con quella società, tra i membri della quale contaronsi essi pure, senza che vi fossero ricevuti nelle forme; e in fatto asserivano di possedere gli stessi segreti dei pretesi Rosa-Croce, professavano gli stessi dommi filosofici, e tendevano allo stesso scopo. In tal modo ciò che a principio era una novelletta si convertì a poco a poco in vera storia. Allora si vide nascere una modificazione della Franca-massoneria, la quale adottò il carattere dei Rosa-Croce, senza saper nulla dell'origine di quell'ordine, o senza voler per lo meno prestar fede alla spiegazione istorica, che se ne dava, e che continua oggi pure a sussistere all'ombra del mistero in tutte le provincie d'Europa. Come i fratelli Rosa-Croce trovarono un gran numero di partigiani in Germania, e ne' paesi

circonvicini, così incontrarono fra i teologi e i medici una quantità di antagonisti, molti de' quali li attaccarono animosamente, e credettero a buon diritto di combattere in essi i nemici della religione, della filosofia, della chimica e della medicina. Uno de' più veementi fu Andrea Libavio; contra il quale Fludd scrisse due apologie, in cui abbracciò la difesa de' Rosa-Croce.

Cap. XI.

Giovanni Pordagio.

Tra i molti apologisti e discepoli che Boemo ebbe non solo in Germania, ma anche fuori di quella parte d'Europa, Giovanni Pordagio medico inglese merita particolare attenzione. Imperocchè affermò egli la dottrina del Boemo, assicurando di avere egli pure avuto le apparizioni divine, in cui gli furono rivelate le stesse cose. Più opere scrisse per ispiegare le particolarità di questa

dottrina, e siccome aveva lumi e cognizioni, di che il Boemo era privo, così seppe dar loro maggiore unione e chiarezza. La sua *Metaphysica vera et divina* venne tradotta in tedesco da certo Loth Vischer, che vi aggiunse una introduzione, in cui dà rapidamente il ristretto delle idee dell'autore, concepite ed espresse in maniera più chiara. Realmente Pordagio non altro espose che i dommi del cabalismo, servendosi soltanto delle immagini e della terminologia del misticismo estatico, quali usò il Boemo. Vi ha ab eterno una essenza delle essenze, una causa delle cause. Pordagio descrive la Divinità, giusta la visione intuitiva ch'egli ne ebbe, essendo il suo spirito stato separato dal corpo, e ricevuto sulla montagna di Dio Padre. Il mondo primo ed eterno non fu creato da Dio, ma Dio generò la sua propria eternità, e con essa il mondo primitivo eterno: ossia, per usar altre voci, prese un principio ed un fine, che pria non aveva. Pordagio dà il nome di sapienza divina a codesta eternità propria di Dio pro-

dotta da lui, e ne paragona la produzione a quella di un occhio, immagine spesso adoperata da Boemo, quando parlava della cognizione e della sapienza. La sapienza divina è il Figlio di Dio Padre. Il primo mondo eterno emanato immediatamente da essa divina sapienza è la sostanza spirituale più pura, è lo Spirito Santo. Da esso escono migliaia di spiriti semplici, che sono tuttora diversi dagli Angioli, i quali sono gli spiriti sopranaturali più semplici. Sette di questi presiedono a tutti gli altri, e l' union loro forma la sapienza, ed unendosi allo spirito dell' uomo producono il mago, il perfetto filosofo, l' astrologo, il chimico, il teologo, in somma il vero primogenito di Cristo. Ma io mi allontanerei troppo dal mio soggetto, trattenendomi sulla teoria rimanente della creazione, che Pordagio continua a spiegare ed a rinforzare, allegando ragionamenti, che spettano alla metafisica.

SEZIONE SECONDA.

Storia della filosofia del sedicesimo secolo.

Capitolo I.

Influenza della risorta letteratura classica e della riforma di Lutero sulle scienze e sulla filosofia.

I lumi riaccesi in Italia dal risorgimento dello studio della letteratura e filosofia degli antichi sparsero la benefica loro influenza anche nelle vicine contrade, e specialmente in Germania, verso il finire del quindicesimo secolo e il principiare del sedicesimo. I dotti Italiani contavano trà i discepoli loro gran numero di stranieri, che studiavan con essi le opere classiche dell' antichità, raffinavano il gusto loro con la lettura de' capi d'opera, che apprendevano a conoscere, illuminavano la mente, soprattutto meditavano sugli scritti originali de' più insigni sapienti di Grecia, Platone ed Ari-

stotele, non che su quelli de' loro commentatori ed interpreti. Ritornando poscia alle natali lor terre vi spandevano i germi delle più profonde dottrine, e delle idee più esatte, i quali non tardarono a maturarsi tra i loro concittadini, ed a fruttarvi mirabilmente. Ho già parlato di Reuclino e di Rodolfo Agricola, che furono i primi maestri della Germania dopo la tenebrosa epoca del medio evo. Se la filosofia del primo era tale, che, considerata in se stessa, tendeva più a favorire il misticismo ed i pregiudizj, che a contribuire ai progressi della sana ragione, ella nondimeno svegliò l'attenzione altrui sulle sorgenti di una filosofia più saggia, e le lezioni di lingua greca date da Reuclino misero que' sapienti che erano meno acciecati dalla superstizione e dallo spirito di partito, a portata di attigner da se alle sorgenti stesse, e di innalzarsi col proprio genio ad opinioni filosofiche più esatte e più prossime alla verità. Aggiungasi che le lettere e la filosofia vennero singolarmente favorite negli ultimi dieci anni

del quindicesimo secolo dalla perfezione cui si portò l' arte tipografica, e dalla estensione del commercio librario, che divenne un ricco ramo d' industria in Italia, come pure in varie città di Francia, d' Inghilterra, della Svizzera, della Germania, e de' Paesi bassi. La qual circostanza moltiplicò per modo gli esemplari delle opere classiche, che poteron passare nelle mani di maggior numero di dotti, laddove coloro, che non vivevano in luoghi ove fossero biblioteche pubbliche, eran da dapprima obbligati a spese enormi per procurarsene, o astretti a perdere molto tempo e sostener la fatica penosa di farsene copia. La stampa offerse inoltre un ajuto sino allora sconosciuto per lo studio delle lingue antiche, cioè la comunicazione de' mezzi atti a facilitare l' intelligenza degli scritti dell' antichità, e il reciproco soccorso delle cognizioni scientifiche. Allora gli sforzi de' dotti di tutti i paesi poteron tendere più facilmente al comune scopo di istituire la mente e purificare il cuore con la coltura delle scienze. Ciascuno

ebbe in fatto la facoltà di conoscere le fatiche de' suoi predecessori e contemporanei: di approffittarne pel suo proprio interesse, e di comunicar senza stento ad altri il frutto delle opere sue e delle sue meditazioni.

Ciò non ostante la dolorosa lotta che il Petrarca, il Boccaccio, i dotti greci, e gli amici loro ebbero a sostenere in Italia contro la barbarie della scolastica, le pretensioni della gerarchia, e le tenebre della superstizione per torre dall' obblio la letturatura classica, e per perfezionare tanto la filosofia che le altre scienze, codesta lotta, che anche in Italia non era ancor terminata col trionfo de' lumi verso la fine del quindicesimo secolo, e che assai tempo vi continuò prima di esser decisa, dovette eziandio stendersi ne' paesi vicini, dove la scolastica avea messo radici ancor più profonde che in Italia, e dove più rozze erano l' ignoranza e la superstizione, ed esercitavano un più generale dominio. Quindi gli uomini illuminati di quelle contrade si posero tosto a manifestare

la nullità della scolastica, e la sua inutilità per la pratica della vita, per le scienze, e per la religione, ad aprire gli occhi al popolo, sì col deridere, come col declamar seriamente contro l' ignoranza, i pregiudizj, l' ozio, il libertinaggio, e il sudiciume de' frati, a mostrare in somma il bisogno urgente di riformare gli studj letterarj, e di introdurre una meno assurda filosofia. La quale occupazione, che era prima d' ogn' altra indispensabile, fece trascurar loro il pensiero di migliorare lo stato, cui la scienza filosofica era stata condotta dalle fatiche de' Greci, e dei dotti Italiani. Conveniva, per così dire, purgare il campo di tutte le cattive erbe che lo infestavano, prima di spargervi nuovi semi; e siffatto lavoro era più che bastante per concentrare in se solo le forze e l' applicazioni delle menti anche le meglio assortite; ed era pure il più meritorio che far si potesse quel tempo, perocchè preparava gli animi a ricevere una nuova filosofia, e li poneva in istato di scoprire una

dottrina migliore, esercitandoli nell' arte di speculare, e aprendo loro, dopo la caduta degli antichi barbari pregiudizj, un campo libero, in cui potevano senza ostacoli spiegar tutta l'energia loro. Quanto non sarebbe egli stato il vantaggio, alla fine del quindicesimo secolo ed al principio del sestodecimo, di esporre, il più completamente e veracemente che fosse possibile, l'aristotelismo, ossia peripatetismo, o altro qualunque sistema dell' antichità, in un popolo, simile per esempio agli Alemanni, che gemevano allora sotto il giogo ferreo della gerarchia, e sotto l'opprimente autorità de' frati, nelle mani de' quali non solo erano tutte le cattedre accademiche, ma sì anche tutta la spirituale e temporal podestà, se non si fosse cominciato dall'aprir gli occhi delle prime classi della società, smascherare le odiose pretensioni della gerarchia, e rendere oggetto del generale disprezzo la stupidità e la bassezza de' preti e de' frati? Era dunque indispensabile di preparar prima gli animi a ricevere una filosofia

migliore di quella de' scolastici. La sorte che incontrò Reuclino quando tentò trasportare d'Italia in Germania il nuovo platonismo, ci offre la più certa prova di tal verità. Si ha dunque ad applaudire al contegno di varj dotti Alemanni, che altro non cercaron dapprima che di introdurre lo studio della classica letteratura nella patria loro, e favorirla e facilitarla per quanto potevano. I propagatori de' lumi pensarono con ragione, che molto avean già fatto somministrando ai loro concittadini più vasti mezzi di leggere e di intendere i classici greci e romani, ed ai pubblici professori di filosofia offerendo l'occasione di rinunciare alla antica abitudine di insegnare agli allievi le inutili sottigliezze della dialettica scolastica per commentare le opere di Aristotele, e degli altri filosofi greci, dei quali si possedevano già i manoscritti, ed essi moltiplicarono le edizioni. Ben previdero in fatto che codesta rivoluzione avrebbe per necessaria conseguenza di raffinare il gusto, e di introdurre idee filosofiche più conformi alla sana ragione.

Onde molti dotti che ebbero nome al principio del secolo sedicesimo fuor dell'Italia, e principalmente in Germania, meritano di occupare un luogo onorevole nella storia della filosofia moderna, non già per gli immediati servigi che resero alla scienza, ma per lo zelo e il coraggio, con che favorirono le belle lettere e la filosofia, combatterono la scolastica, la superstizione, e l'idra della gerarchia, e prepararono la riforma della Chiesa e della religione; riforma che fu poi tanto utile alla causa della ragione ed ai progressi dello spirito speculativo.

Quello che fu il Petrarca un secol prima per la Francia e per l'Italia, relativamente alla filosofia, e massimamente con le sue opere latine, lo fu per la Germania, la Svizzera ed i paesi Bassi Desiderio Erasmo da Rotterdamo. La posterità debb'essergli grata della parte ch'ei prese alla riforma della teologia e dello stato della Chiesa, tuttocchè da questo lato sia egli inferiore a Lutero ed a Melantone; che abbia avuto mano in via secondaria, ed anche abbia agito, in alcune cose, in

senso contrario di que' due grandi riformatori. Ma ciò che gli assicura il più incontrastabil diritto alla nostra riconoscenza si è l'attività ch' ei pose nella propagazione della letteratura classica in Germania, la profonda sua erudizione, la purezza e l'eleganza del suo stile latino, che lo agguaglia ai più illustri dotti Italiani di primo ordine, la sana e pura morale che regna in tutta le sue opere, e finalmente la piacevolezza spiritosa e satirica, con che dipinse nel suo celebre *Encomio della pazzia* la follia, l'ignoranza, e le assurde sottigliezze dei frati scolastici del suo tempo, che egli espose in tal modo alla pubblica derisione, senza farsi caso de' loro schiamazzi, nè lasciarsi imporre dalle loro persecuzioni.

Erasmo nacque a Rotterdam probabilmente nel 1467, frutto di un amore illegittimo, e perdette assai presto i suoi genitori. Coloro che si presero cura della sua educazione, lo astrinsero, malgrado l'assoluta sua ripugnanza, ad abbracciare lo stato ecclesiastico. Andò poscia

a studiare a Parigi, passò qualche tempo in Inghilterra, e più città d' Italia trascorse, tra le quali Bologna, Venezia, Padova e Roma, dove le lezioni de' più celebri e dotti uomini, secondate dal molto suo genio e dall' ardore che ponea nello studio, lo fecero salire a quell' alto grado di erudizione che lo rese oggetto di maraviglia a' suoi contemporanei. Ei prese a Torino il titolo di dottore in teologia. Splendide promesse lo indussero ad intraprendere un secondo viaggio in Inghilterra al principio del regno di Enrico VIII. Fallita la sua speranza, passò in Fiandra, ove diventò consigliere del principe, che ascese quindi al trono imperiale sotto il nome di Carlo Quinto. Abitò sopra tutto in Lovanio, ove strinse amicizia con Lodovico Vives, che gli era di molto inferiore nella erudizione, ma che dividea seco lui il gusto e la maniera di vedere intorno allo stato della filosofia e della letteratura in genere di que' tempi. Visse la maggior parte degli ultimi suoi anni a Basilea ed a Friburgo in Brisgavia, come luoghi più confacenti alla sua salute. Morì in Basilea nell' anno 1536.

Questi brevi cenni della vita d' Erasmo bastano, cred' io, per indicare, che a' suoi giorni ei si distinse in Germania, come il Petrarca e il Boccaccio eransi prima distinti in Italia, sì per le vaste sue cognizioni, come per la sperienza pratica, per la saggia circospezione, per la modestia, e per quel suo carattere gioviale, benevolo, e piegante al faceto, ogni qual volta gli oggetti e le persone lo permettevano, di che si hanno frequenti prove massimamente nelle sue lettere. Egli viaggiò più del Petrarca, e conobbe i primi dotti di tutte le nazioni allora civilizzate dell' Europa, in un' epoca in cui la letteratura era già più sparsa e perfezionata in Italia, che ai tempi del Petrarca. Delizioso gli riuscì il soggiorno nell' Inghilterra, del cui popolo, de' costumi, delle usanze, de' dotti giudica assai favorevolmente, non temendo di asserire esservi molti di essi, di cui gli Italiani possono a ragione andar gelosi (1). L' *Encomio*

(1) Erasmo dice in una lettera a Fausto Anderlino: *Si Britanniae dotes satis pernosces, Fauste, ne tu ala-*

della Pazzia scrisse egli, mentre faceva il secondo viaggio nella Gran Brettagna; produzione del suo animo satirico, di cui non fece a principio gran conto, lungi dal sospettare che aver dovesse una sì possente influenza, ond'è che stette un pezzo avanti consegnarlo alle stampe; impresso a Parigi, vi ebbe sì favorevole e generale e costante accoglimento, che ben cento edizioni se ne fecero poi (1). Io non so resistere al piacere di

---

tis pedibus huc accurreres; et si podagra tua non sineret, Daedalum te fieri opporteres. Nam, ut è pluribus unum quiddam attingam, sunt hic nymphæ divinis vultibus, blandæ, faciles, et quas tu tuis camœnis facile anteponas. Est præterea mos nunquam satis laudatus. Sive quo venias, omnium oscula exciperis, sive discedas aliquò, osculis dimmiteris; redis, redduntur suavia; disceditur abs te, dividuntur basia; occurritur alicubi, basiatur affatim; denique quocunque te moveas, suaviorum plena sunt omnia. Quæ si tu, Fauste, gustasses semel quam sint mollicula, quam fragrantia, profecto cuperes non decennium solum, ut Solon fecit, sed ad mortem usque in Anglia peregrinari. Questa pittura di un uso che si è conservato fino ai dì nostri, dà una idea dell' umor lieto e socievole di Erasmo, che vanta anche altrove le qualità e virtù degli Inglesi, e quelle singolarmente de' dotti loro.

(1) Erasmo scrisse l'*Encomio della Pazzia* in campagna, e nello spazio di una settimana. L'epistola dedi-

qui inserirne un tratto, che caratterizza l' idea che Erasmo aveva della metafisica, e l' affetto che portava al socratismo pratico (1). Ei però non prendeva di mira

catoria a Tommaso Moro porta la data del 9 Giugno 1508, non per questo, com' altri disse, fu pubblicato in quell' anno. La prima edizione, che era piena di errori, comparve a Parigi per opera di Riccardo Croco. Bayle la cita senza farne conoscer l' anno. Ei pretende a ragione che l' edizione di Basilea del 1514 non sia la prima, perchè la Biblioteca di Gottinga ne possiede una di Strasburgo del 1512. Gherardo Listrio, intimo amico di Erasmo, aggiunse un commento a quella di Basilea del 1529, e Giovanni Holbein ornò di figure quella del 1676.

(1) Adiungamus his (*dice la Follia, che in quest' opera fa la sua apologia*) dialecticos, ac sophistas, hominum genus quovis ære Dodonæo loquacius, ut quorum unusquivis cum vicenis delectis mulieribus garrulitate decertare possit, feliciores tamen futuri, si tantum linguaces essent, non etiam rixosi, adeo ut de lana caprina pertinacissime digladientur, et nimium altercando plerumque veritatem amittant. Hos tamen sua philautia beatos reddit, dum tribus instructi syllogismis incunctanter audent quavis de re cum quovis manum conserere. Cæterum pertinacia reddit invictos, etiam si Stentorem opponas. Sub hos prodeunt philosophi, barba pallioque verendi, qui se solos sapere prædicant, reliquos omnes mortales umbras volitare. Quam vero suaviter delirant, cum innumerabiles ædificant mundos, dum solem, stellas, orbes, tamquam pollice filove metiuntur, dum fulminum, ventorem, eclipsium, ac cæterarum inexplicabilium rerum caussas reddunt, nihil umquam hæsitantes, perinde quasi naturæ rerum architectrici fuerint a secretis, quasive e

che la falsa filosofia del tempo, e certamente l'intenzion sua non era quella di avvilire il merito de' sistemi dell'antichità differenti da quello di Socrate, ancorchè non fosse contento delle speculazioni di cui ridondano, li riguardasse come tessuti in gran parte di ipotesi, e non sempre ne sentisse il vantaggio. Del resto il suo Elogio della Follia era diretto non

---

Deorum consilio nobis advenerint: quos interim natura cum suis conjecturis magnifice ridet. Nam nihil apud illos esse comperti vel illud satis magnum est argumentum, quod singulis de rebus inexplicabilis inter ipsos est digladatio. Ii, cum nihil omnino sciant, tamen omnia se scire profitentur; cumque se ipsos ignorent, neque fossam aliquoties, aut saxum obvium videant, vel quia lippiunt plerique, vel quia peregrinantur animi, tamen ideas, universalia, formas separatas, primas materias, quidditates, ecceitates (portentosa philosophorum recentiorum vocabula non nisi a dæmonibus cacata atque ab ipsis denuo collecta) videre se prædicant, res adeo tenues, ut neque Lynceus, opinor, posit pesipicere. Tum vero præcipue prophanum vulgus aspernantur, quoties triquetris et tetragonis, circulis, atque hujusmodi picturis mathematicis, aliis super alias inductis, et in labyrinthi speciem confusis, praeterea litteris velut in acie dispositis, ac subinde alio atque alio repetitis ordine, tenebras offundunt imperitioribus. Neque desunt ex hoc genere, qui futura quoque praedicant consultis astris, ac miracula plusquam magica polliceantur, et inveniunt homines fortunati, qui haec quoque credant.

unicamente contro i sofisti e i pedanti, ma sì pure contro le pazzie ed i vizj della vita ordinaria. Quest'è la ragione per cui quel libro divenne la lettura favorita degli uomini d'ogni classe, che avevano tanto spirito, e cognizion di latino per intenderlo. Questa pur fu la causa che fece attribuire ad Erasmo diversi altri scritti satirici, diretti a soggetti analoghi, e che comparvero sotto il velo dell'anonimo, come il *Nemo*, ed altre opere di Ulrico di Hutten, le *Epistolæ obscurorum virorum*, e le *Utopie* di Tomaso Moro, produzioni che gli tirarono addosso violenti invettive per parte de' suoi avversarj, e di coloro che credevano essere stati offesi da lui. Erasmo era più sensibile a codesti libelli infamatorj di quello che sarebbesi aspettato da lui, probabilmente perchè la sua innocenza gliene faceva più vivamente sentir l'ingiustizia. Il suo più ardente nemico, oltre i teologi, fu Giulio Cesare Scaligero. Le dispute che insorsero tra loro non debbono trovar quì luogo

Erasmo manifesta di frequente anche

le sue opinioni filosofiche pratiche, non che il suo odio e disprezzo pei sofisti del secolo ne' suoi *Adagia*, di cui pubblicò una prima raccolta a Parigi, quindi una più completa durante il suo soggiorno a Venezia, e che sono oggi pure utilissimi sotto l'aspetto di antica letteratura classica. Ma rispetto a ciò le sue Lettere sono assai più curiose, oltre le grazie dello stile, e l'abbondanza dei documenti che contengono relativi alla storia letteraria del tempo suo. In esse trovasi la prova della maniera, per lo più giusta ed eccellente, con che Erasmo giudicava di molte opere de' filosofi antichi, e singolarmente de' Romani: tra' i quali egli amava preferibilmente Cicerone, di cui raccomanda caldamente in più luoghi lo studio.

Io debbo preterire tutto ciò che Erasmo fece come teologo e come interprete, non che le dispute, cui lo trassero i suoi lavori. Molte cose gli dispiacevano nella teologia dommatica regnante, e nella costituzione della chiesa cattolica; ma essendo egli di un carattere

dolce, amando il riposo e la tranquillità, ed evitando attentamente tutto ciò che potea rendergli disgustosa la vita, vedeva però con pena l'impetuosità dei riformatori, le innovazioni de' quali gli sembravano troppo ardite, mancanti di ragion sufficiente, ed anche funeste alla causa della religione. Non volle perciò secondare veruno partito, e quindi li fece suoi nemici ambedue. Gli storici della riforma lo accusarono spesse volte di doppiezza: accusa che parmi facil conoscere priva di fondamento, se si rifletta ch'egli era impossibile di prevedere ove terminassero molti arditi passi de' riformatori, la cui temerità è oggi iscusata dal buon successo, e che Erasmo era obbligato di regolare il suo contegno giusta le circostanze presenti. Checchè dir si voglia delle sue dispute, tanto co' riformatori medesimi, quanto co' teologi di Colonia e di Lovanio, esse non pregiudicaron punto alla gloria acquistatasi come letterato.

Cap. II.

Ulrico de' Hutten.

La causa della ragione, della sana filosofia, e della religion pura fu pur difesa con fermezza contro la superstizione sacerdotale, la tirannia gerarchica, e la ignoranza fratesca, da Ulrico de Hutten, cavaliere tedesco, che a molto spirito accoppiava un coraggio degno del suo rango, ed una attività politica e letteraria infaticabile. Ei nacque il 1488 nel castello di Steckelberg non lungi da Fulda. Gli vennero insegnate di buon'ora le belle lettere, perchè era destinato allo stato ecclesiastico, cui però gli riuscì di sottrarsi fuggendo. Andò a studiare a Colonia sotto Gian-ragio Esticampiano le lingue antiche, nelle quali fece sì gran progresso, che nel 1507 si distinse con un poema latino in lode della Marca di Brandeburgo. Que' studj gli ispirarono tanta avversione per la dialettica scolastica, la teologia, ed il fratismo, che

mai non si estinse in lui, e che formò il principal tratto del suo carattere, come fu pure un de' più forti moventi di tutte le fatiche letterarie e politiche, che sostenne dappoi. L'intera sua vita è una serie di bizzarre vicissitudini della fortuna. Fu egli uno de' più arditi e caldi istigatori della riforma: era unito d'amicizia coi riformatori stessi, ch'egli difendeva con tutto il suo credito, come fecero Ermanno de Büssche, Francesco da Sickinga, ed altri nobili seco lui collegatisi per lo stesso oggetto. I numerosi suoi scritti poetici e prosaici, sì latini che tedeschi, contribuirono anch'essi non poco a spandere le idee liberali. Ma l'opera che fece maggior sensazione fu la raccolta delle lettere conosciuta sotto il titolo di *Epistolæ, obscurorum virorum*, delle quali fu egli autore insieme a Croto Rubiano (1). Di tutte le satire, che

(1) Queste lettere piacquero tanto ad Erasmo, quando le lesse la prima volta, ed eccitarono in lui sì sganghe-rate risa, che un grosso furoncolo che avea sul viso, e che era in prociuto di far tagliare, gli si scoppiò. Ne avea tenuto a mente parecchie, e le recitava in società

apparvero a quell' epoca non ve ne ha alcuna, in cui la superstizione, lo spirito di controversia, la sete di dominare, l' intolleranza, la lascivia, la turpitudine, l' ignoranza e la latinità barbara de' frati mendicanti, sieno poste in ridicolo con maggior finezza come in queste Lettere. Può dirsi senza timore che esse, e l' Elogio della Pazzia fatto da Erasmo, furono que' libri che maggiormente nocquero all' autorità papale e fratesca; perchè sebbene gli uomini oscuri vi compajano sotto l' aspetto di vere caricature, vi si trovano però tante particolarità, ch' egli è impossibile di non ravvisare gli originali, da cui son tratte, e che dovevano esporli alla derision generale della classe illuminata del pubblico. Ma anche in più altre opere, serie o facete, Hutten insorse energicamente contro le pretese della corte di Roma e del clero, e senza ri-

---

agli amici per sollazzarli. Hutten e Croto Rubiano (Giovanni Jaeger, nato nel 1480 a Dornheim nella Turingia), avean preso sì bene le loro misure per non esserne conosciuti autori, che vennero attribuite ad Erasmo, a Reuclino, ad Eobano Hesso, e ad altri.

guardo nè al suo riposo nè alla sua vita, difese coraggiosamente colla spada o colla penna alla mano, secondo l'occasione, tanto i diritti della ragione, quanto la persona de' suoi amici, e quella particolarmente dei riformatori, ancorchè non tutte adottasse le opinioni loro in materia di religione, e che disapprovassero essi stessi moltissime misure ed azioni di lui. Morì egli nel 1523 sul lago di Ginevra nell' isola d'Usnau, consunto dalle sue penose fatiche, e dalle malattie prodotte dai traviamenti della sua gioventù.

Cap. III.

Della Riforma.

La riforma del cristianesimo, e della costituzione della Chiesa portò un fierissimo colpo alla barbarie scolastica, non che al sistema gerarchico fondato sopra essa, e che non poteva in verun modo accomodarsi colla vera filosofia. Questa memorabile rivoluzione, cominciata nel

1517 da Martino Lutero, Filippo Melantone, e loro amici e settarj, e terminata a fronte di tutti gli ostacoli oppostile contro, e creduti insuperabili fin anche dalla stessa corte di Roma, fu, per vero dire, introdotta dai progressi de' lumi e dal perfezionamento della filosofia, conseguenza del risorgimento dello studio degli autori classici; ma impresse anche un più rapido moto alle scienze ad alle belle arti ne' popoli, trà i quali estese la sua influenza.

Tosto che si ripigliò lo studio delle antiche lingue e de' scrittori profani, si conobbe con istupore la differenza enorme che passava tra la filosofia antica presa alla sua fonte e la scolastica dominante, e si capì vivamente quanto una fosse deforme e l' altra invece seducente per la ragione. I dotti pertanto ebbero naturalmente a studiar pure la Bibbia e gli antichi padri della Chiesa nella lingua originale. Codeste applicazioni servirono a indicar loro una discordanza non meno notabile trà il cristianesimo evangelico e l' antica costituzione della Chiesa da un

lato, e tra la teologia dommatica ed il papismo dall' altro. Siffatta scoperta non lasciò di operar lentamente nella credenza religiosa de' teologi istrutti e ragionevoli, e ne' giudizj loro sullo stato primitivo della Chiesa, una rivoluzione non meno grande di quella, che fù in filosofia la conseguenza del restauramento delle belle lettere antiche. La maggiore facilità però si offeriva soltanto nel rovesciare le sottili chimere della scolastica, e la illuminata ragione non avea che a promovere una discussion letteraria, nella sicurezza di uscirne vittoriosa. Ma non potea farsi lo stesso rispetto alla teologia dommatica ed allo stato della Chiesa; istituzioni che avevano in favor loro non solo i pregiudizj de' dotti, e l'autorità ottenuta per lunga serie di secoli nelle scuole ed università, ma eziandio l' idiotismo e la superstizione, tanto più profondamente radicata ne' popoli, quanto più interdetto ai laici era il progresso de' lumi: l' interesse di una incalcolabile moltitudine di frati, i quali, convinti che l' esistenza loro dipendeva dal man-

tenimento della gerarchia, opponevansi ad ogni innovazione, ovvero, se un caso urgente lo esigeva, invocavano con alte grida la possanza del capo della Chiesa, onde tosto sventarlo; e finalmente l'interesse politico de' Sovrani, che sebbene più illuminati, o cinti di consiglieri più istruiti ed intraprendenti, temevano però il braccio formidabile della gerarchia. La lotta adunque, che andavasi disponendo doveva essere assai più penosa e terribile, che la rivoluzione puramente scientifica, di che l'Europa era stata già testimonio. Impegnarvisi, ell'era un impresa che pareva dovesse strascinar seco l'inevitabil rovina di color che l'osassero, siccome avvenuto era di più altri, caduti vittime dell'egoismo sacerdotale offeso dalla loro audacia.

Sembra a prima vista cosa maravigliosa che la crisi decisiva della riforma scoppiasse, non già in Italia, nè in Francia, nè in Inghilterra, ma in Germania, cioè in quella nazione, ove a quell'epoca i lumi avevano comparativamente fatto minori progressi. Nondimeno esaminando

più attentamente si veggono le molte cause, per le quali non potè accadere in alcune delle tre sovrindicate contrade, e che invece la favorirono in Germania.

Italia, Francia, ed Inghilterra non mancavano di teologi novatori, nè di politici disposti a resistere alle pretensioni della gerarchia, molti de' quali annoveravano esse così trà i dotti come trà i sovrani. Il despotismo sacerdotale, sempre da essi inquietato, era continuamente astretto a respingere nuovi attacchi. Ma le innovazioni limitavansi la maggior parte ad alcuni dommi isolati, nè i popoli vi prendeano parte, trattandosi di discussioni scientifiche e teologiche, cui sollecitamente il vescovo di Roma imponeva termine, proibendone la dottrina, e punendone l'autore, tosto che divenivano sospette alla gerarchia. Se talvolta ne sorgeva fermento in una parte del popolo, e il disponevano a separarsi dalla Chiesa, e lasciare la credenza religiosa dominante, l'interesse de' principi vietava loro di sostenerle, ed anzi davano mano essi stessi alla gerarchia per

calmare gli spiriti rivoltati, e rincondurli in grembo alla Chiesa. Che se anche i Sovrani si opponevano al Papa, locchè ordinariamente accadeva soltanto per mire politiche, sia che l' effetto corrispondesse o nò alle loro intenzioni, la Chiesa come tale non ne soffriva verun pregiudizio. Quando i principi si lagnavano troppo vivamente della alterazione dei dommi e della depravazion della Chiesa, la corte di Roma prendeva le misure che le pareau convenienti per soddisfarli, o ricorrevasi ai Concilj, che introducevano bensì di tanto in tanto qualche miglioramento, ma che non potevano distruggere il male nella sua radice. Per sino in Italia, malgrado tutti i lumi filosofici e teologici, una riforma era per così dire politicamente impossibile, perchè la gerarchia, che ivi aveva la principale sua sede, vi sorvegliava anche più da vicino i proprj interessi. La riforma non poteva provocarsi da altri, fuor che dai dotti; ma essi stessi erano ecclesiastici, che lungi dal nulla guadagnarvi, avrebbero anzi temuto di perdervi il ben essere,

la libertà, e la vita. Se qualche testa esaltata, come ve ne furon parecchie, e Lorenzo Valla trà le altre, osava attaccare i fondamenti della Santa Sede, l'attenta politica della corte di Roma trovava tosto nella disciplina della Chiesa un mezzo di ricondurla sotto il giogo dell' obbedienza, e di costringerla al silenzio, come avvenne al Valla. Semplici innovazioni filosofiche e teologiche, quand' anche il governo gerarchico non ne avesse perseguitati e sbanditi gli autori, troppo poco influivano sulla gran moltitudine, o non pesavano abbastanza sopra tutto l'insieme del sistema della Chiesa, perchè potessero esporla a grave pericolo. Quanto ai principi ed ai grandi italiani, essi erano troppo interessati alla propria conservazione, o troppo affezionati alla gerarchia per vincoli di famiglia, perchè avessero la forza, o anche soltanto la volontà, di provocar contr'essa una rivoluzione decisiva.

La costituzione politica della nazione tedesca era più di quella de' vicini popoli adatta ad un total cangiamento della re-

ligione, e dello stato della Chiesa. La quantità de' grandi e piccioli sovrani tra i quali era divisa, i diversi loro interessi, il vincolo non molto stretto che gli annodava trà loro e col capo dell' impero, la potenza delle città imperiali e quella de' cavalieri, facevano sì che una cospirazione contro la gerarchia difficilmente potesse vincersi, ove riuscisse a formarsi e ad acquistar consistenza. Ei bastava, che alcun de' principi più possenti ed una parte delle città libere e della cavalleria si collegassero in favor degli autori di una riforma, perchè la potenza spirituale si trovasse sprovvista di mezzi sufficienti per farli rientrare nell' ubbidienza. Nessun paese era stato trattato con tanto orgoglio ed insolenza dai Papi, e in parte nessuna i frati aveano più sfacciatamente disprezzato la ragione e le leggi della morale, quanto in Germania. Alessandro IV, Giulio II, e Leon X, che tennero la tiara sul finire del quindicesimo secolo, e al principio del sedicesimo abusarono turpemente della dignità papale, e trattarono in ispezieltà gli Alemanni come una mandra esistente sol-

tanto per soddisfare ai bisogni delle strane prodigalità loro, de' loro disordini, delle colpe loro. Le annate, le dispense, le riserve, le indulgenze, ed altre imposte succhiavano di mille guise la nazione, e precisamente a quest'epoca erano più che mai vessatorie. Principi, cavalieri, dotti, artisti, e mercadanti tedeschi, che avean viaggiata l' Italia, vi furono testimonj delle orgie scandalose, in cui l'alto clero consumava quello stesso oro, per aver il quale il Santo Padre vendeva preventivamente il cielo alle nazioni germaniche, e le assolveva d'ogni peccato, nella sua qualità di vicario di Cristo in terra. Non ci volea grand'ingegno, di che però tutti abbondavano, per iscorgere la contraddizione che vi era in siffatta condotta, e per tornare alle case loro col cuore ulcerato contro il papismo. Lutero stesso, benchè frate, in un viaggio che fece in Italia per affari della sua comunità, rimase sì profondamente ferito all'aspetto della immoralità degli ecclesiastici, che puossi trovare in questa sola circostanza la cagione della impresa che tentò ed eseguì posteriormente.

I Tedeschi pertanto, assai prima che la riforma scoppiasse, nodrivano già i nascosti germi della ribellione contro Roma; e bastava un piccola scintilla a destare un incendio generale. Lo sdegno delle persone colte del popolo andò crescendo a misura che lo studio della letteratura classica dell'antichità, della Bibbia nella lingua originale, e dell'antica storia della Chiesa, si sparse in Germania, e questo studio li muniva delle più formidabili armi di cui potessero valersi contro la gerarchia. Non è da farsi maraviglia che il primo attacco diretto nel 1517 da Martin Lutero, professore di teologia nella università novellamente istituita a Vittemberga, sia riuscito più di quel che speravasi, che questo ardito passo ne abbia prodotto altri via via più arditi, che non solo gli amici di Lutero che seco vivevano a Vittemberga, tra i quali Filippo Melantone, e molti dotti animati da grandissima disposizione, ma eziandio parecchi possenti principi, varie città imperiali, e buon numero di nobili siensi collegati a lui per far causa

comune, e che quindi nello spazio di pochi anni la Germania abbia veduto scoppiare, non senza turbolenze e pericoli inseparabili da questa sorta di avvenimenti, una rivoluzione, che cangiò la credenza religiosa e la costituzion della Chiesa, che crollò il papismo fino dagli ultimi suoi fondamenti, che gli rapì una considerevol parte della sua potenza, e che minacciò pure di far vacillare il trono pontificio. Nondimeno, malgrado tutte queste circostanze esteriori, che favorirono la riforma in Germania, e che ne accelerarono in modo sì sorprendente i progressi, essa avrebbe difficilmente ottenuto un pieno successo, se la gerarchia non vi avesse opposto misure violente ed oppressive, e non si fosse immaginata di esercitare una autorità molto più solida di quello che realmente avesse. Il fatto di Giovanni Huss, che un secolo avanti avea dato in Boemia un simile esempio, ed ebbe soltanto l'esito di una guerra sanguinosa, avrebbe tuttavia dovuto aprirle gli occhi. Ma Papa Leone X, quanto spiritoso e dotto, al-

trettanto vano, imprudente, mal costumato e prodigo, si perdette in frizzi contro il frate agostiniano di Vittemberga, che osava alzare la debil sua voce contro il trono pontificio; abbagliato dallo splendore della sua maestà gerarchica, le prime scintille della riforma in Germania gli parvero troppo piccola cosa per meritare di fissarvi la sua attenzione. Quindi i riformatori ebbero tempo di rinforzarsi, di spezzar le catene dell'autorità papale, di annientare sino all' ultime tracce il dispotismo sacerdotale, e di mandar a vuoto tutte le disposizioni, che poscia, ma troppo tardi, il clero cattolico prese per distruggere gli effetti della riforma.

Non è quì luogo di esporre tutte le circostanze di questo avvenimento, che non può collocarsi tra gli oggetti della storia della filosofia, se non in quanto fu cagione di una maggior libertà d'opinioni in materia di credenza e di ragionamento, e quindi sparse maggior lume filosofico tanto in Germania, quanto nei vicini popoli che l' adottarono. Gli ef-

fetti però non ne furon sì rapidi, come potrebbesi credere, sia perchè i bisogni della stessa riforma occupavano quasi esclusivamente la maggior parte de' dotti, che badavano principalmente a perfezionare la teologia positiva, sia perchè varj politici e contrarj fatti ne ritardarono o ne distrussero anche il benefico influsso, sia finalmente perchè la filosofia aristotelica divenne e restò dominante in Germania, massimamente per l'autorità di Melantone, e la scolastica continuò a sussistere insieme a lei sì nelle scuole che nelle accademie. Eppure entrava nelle mire del protestantismo di provocare a più felici progressi il genio filosofico, tosto che le difficoltà esterne, che incatenavano e deviavano la sua attività, si fossero superate e tolte di mezzo. I riformatori Lutero, Melantone, Zuinglio, Calvino, Bullingero, Escolampadio, Gioachimo Camerario, Eobano Hesso, e gli altri dotti seco lor collegati per giugnere allo stesso scopo, trovavansi in tale situazione frammezzo ai grandi interessi della riforma, che era

loro appena possibile di altro fare, salvo il raccomandar caldamente lo studio delle lingue antiche, qual mezzo migliore per condurre ad una teologia più ragionevole, di contribuire a ispirarne il gusto co' scritti loro e con le lezioni, di semplificare la filosofia, di purgarla delle più palpabili assurdità della scolastica, e di farle prendere una forma più simigliante a quella che le avea dato Aristotele.

Cap. IV.

Melantone.

Filippo Melantone è quegli trà i riformatori che attese più degli altri alla filosofia scientifica, onde i suoi manuali passarono lungo tempo per libri classici nelle scuole protestanti. Io debbo adunque trattenermi più particolarmente sulla sua storia. Il vero suo nome era Schwarzerd (*Terra nera*), ma lo grecizzò per conformarsi all' usanza de' dotti del suo

tempo. Ei nacque nel 1497 a Bretten nell' Alto Palatinato. I suoi talenti e l'ardore con che studiò la letteratura classica nella scuola di Pforzheim gli meritarono la benevolenza di Reuclino, che avendolo conosciuto in casa di sua sorella, ove abitava come sua parente, lo diresse nelle sue applicazioni, e gli regalò una gramatica greca, un greco dizionario, ed un manoscritto della Bibbia: locchè era il più gran pegno di stima e d'amicizia che potesse dargli, essendo allora que' libri oggetti rarissimi in Germania. All' età di dodici anni Melantone venne mandato ad Heidelberga, dove soggiornò tre anni, dopo i quali passò a Tubinga. Nell' una e nell' altra città attese specialmente alle antiche lingue, ed alla teologia. In Tubinga studiò anche la pura filosofia di Aristotele, e fin d'allora concepì il progetto, insieme allo Stadiano, di introdurla nelle scuole, e con essa rovesciar la scolastica. Mantenne pure ne' sei anni che a Tubinga rimase continuo carteggio con Reuclino, dal quale seppe trarre molto pro-

fitto per la sua propria istruzione; il quale avendolo anche raccomandato all' Elettore di Sassonia Federico, questi il chiamò nel 1518 a Vittemberga e gli conferì la cattedra di lingua greca, già da esso pubblicamente insegnata, come pur la latina, a Tubinga. Melantone strinse la più intima amicizia con Lutero in quella università, e avendo egli una assai maggior dose di gusto, di erudizione, e di filosofiche dottrine di lui, potè più che altri assisterlo nella grand' opera della riforma, tuttocchè la naturale dolcezza del suo carattere gli rendesse dispiacevole il violento procedere di Lutero, del quale disapprovava pur anco il giudizio nel fatto delle scienze, e massimamente della filosofia. Lutero dotato di sana e retta ragione pensava potersi far senza della dialettica e della metafisica; e siccome le giudicava soltanto dalla forma scolastica sotto la quale le aveva studiate egli stesso, così le considerava come scienze false, più proprie a guastare la mente che ad illuminarla. Ma tutt' altro era su ciò l' avviso di Melan-

tone, il quale confessava bensì l' inutilità e gli effetti funesti della scolastica, e fece quanto potè per ridurla al nulla, ma non negava l' importanza e l' utilità della dialettica e della metafisica, studiate ed applicate convenevolmente, come procurò egli di fare per quanto fu in poter suo. E Lutero pregiava troppo il suo amico per non accondiscendere ai sentimenti di lui, anche quando gli era contrario.

Oltre un piccolo trattato *De Anima*, scrisse Melantone alcuni manuali di dialettica, di fisica, e di etica, conformi alle idee di Aristotele quanto al fondo, ma eseguiti con un metodo sistematico che gli era proprio, e diretti verso la teologia positiva. Queste opere contribuirono efficacemente a migliorare e spandere gli studj filosofici in Germania, come è facile convincersene, quando si paragonino all'*Expositio magistri Petri Tartareti super summulas Petri Hispani, cum allegatione passuum Scoti doctoris subtilissimi*, che fu il primo manuale sul quale si insegnò filosofia a Vittemberga,

e di cui l'Elettore avea fatto fare una ri-
stampa a sue spese. Gli scritti di Melantone
non solo contenevano una introduzione
compendiosa, e assai benfatta nel gener
suo, al sistema di Aristotele, come lo
ideò il greco filosofo, ma raccomandavansi
pure per uno stile schietto, e per la
particolar cura di appoggiar le regole ad
esempj, che ne provavano sempre l'uti-
lità teorica e pratica.

Il trattato *De dialectica* è in quattro
libri diviso; il primo tratta delle cate-
gorie di Aristotele, e dell'uso loro per
la definizione e la division degli og-
getti; il secondo ed il terzo, delle dif-
ferenti specie di proposizioni e di con-
clusioni, non che delle regole che vi
hanno rapporto; il quarto, in cui Me-
lantone camminò quasi sempre sull'orme
di Rodolfo Agricola, della topica, con
alcuni capitoli preliminari sulla inven-
zione, sulle questioni semplici e compo-
ste, e sulla dimostrazione in generale;
in esso vengono eziandio indicate le
fonti de' sofismi e de' paralogismi, e le
regole da tenersi per evitarle. Il suo ma-

nuale di dialettica offre ciò pure di particolare, che dirige sempre l'attenzione sulla connessione di essa scienza con la rettorica, e che in ciascuna regola dialettica fa conoscere la maniera, con che si può esprimere correttamente ed elegantemente ciò che si è pensato o concluso con esattezza giusta la stessa regola. Parmi che questo metodo adottato da Melantone di combinare insieme la logica e la retorica, e di dar quindi un maggior grado di precisione e di interesse alle regole delle due scienze, meriterebbe di venire adottato anche oggidì nelle nostre scuole.

Gli *Initia doctrinae physicae* di Melantone offrono un maggior numero di particolarità rispetto alle materie di cui trattano, ed al metodo che vi si tiene; ed è anche ai dì nostri un'opera istruttiva e dilettevole. Noi vi troviamo la più sicura prova del savio spirito filosofico e della erudizione infinitamente varia dell'autore. Melantone la scrisse in età avanzata. Sotto il nome di fisica egli comprese la scienza delle cause finali,

degli elementi, delle *forze*, del moto, e delle leggi della natura in generale, di modo che la sua definizione abbracciava la nostra metafisica attuale, e corrispondeva perfettamente alla idea che gli antichi univano alla voce di fisica. Aristotele fu quasi sempre sua guida, quanto ai principj; ma non lo seguì servilmente. Egli pensò che il sistema dello Stagirita fosse il migliore di tutti quelli dell'antichità relativamente alla natura ed alle leggi del mondo fisico, ed era convinto non esservene un altro, che sì ben si accordasse con la ragione, con la sperienza, e soprattutto con la rivelazione, della quale ammetteva il carattere divino e l'infallibilità nel senso più assoluto. E quando la dottrina di Aristotele era in contraddizione con la santa scrittura, come rispetto al domma della eternità del mondo, ed alle teorie di Dio, della Provvidenza, e della immortalità dell'anima, egli la ommetteva senza riguardo, perchè riteneva la creazione del mondo, quale Mosè la raccontò, e i dommi cristiani della Trinità, della Prov-

videnza speciale, e di un'altra vita dopo morte, come altrettanti articoli di fede indubitabili. Anzi in appoggio di alcuni punti di questo sistema allegava anche molti argomenti filosofici suoi proprj, e i risultamenti delle osservazioni moderne, e la critica delle diverse opinioni emesse da altri filosofi della antichità. Tra gli argomenti filosofici da esso inventati, avvene alcuno che fu poscia negletto con vero danno della scienza, e di che i filosofi moderni si son fatti belli con molto onor loro. Melantone era abbastanza schietto per non dissimulare la leggerezza di alcune ragioni allegate da Aristotele, o anche da lui stesso, e abbastanza modesto per confessare l'incertezza delle cognizioni umane relativamente alla storia della natura: ma al tempo stesso assai ragionevole ed ingegnoso per non conchiuderne che lo studio della metafisica sia inutile, e che finisca per farci perder il tempo. Nel suo proemio difende calorosamente l'importanza di essa scienza contro que' suoi contemporanei, che la annoveravano tra

le chimere, e sua principale intenzione sembra essere stata di confutare Erasmo, ancorchè non lo nomini mai. Egli è l'unico forse, che adotti un ordine inverso di quello che Aristotele ed i moderni seguirono. Comincia dalla dottrina di Dio come causa prima di tutto quello che esiste; vengono poscia i problemi cosmologici, la teoria de' corpi semplici, del cielo, delle stelle, e de' moti loro; quella dei principj del mondo fisico, la materia, la forma e la privazione; quella delle cause, e delle differenti specie loro, della natura, dell'arte, della fortuna e del caso, del destino, del moto, del tempo, dello spazio, del vuoto, de' corpi misti, e delle contrastanti loro qualità, delle cause della origine e della cessazion dei fenomeni; dell' aria e delle diverse meteore, dei metalli, della natura dell' uomo, dell'anima, della ragione e della volontà, del libero arbitrio, delle cause della virtù e del vizio, infine del destino dell'uomo in generale. Tutta l'opera è scritta in purissimo latino, e vi è schivata la terminologia scolastica, ed il neologismo;

perocchè Melantone insiste particolarmente sulla necessità di fuggire tutte le innovazioni nel linguaggio tecnico, quando non sono assolutamente indispensabili ed utili. Egli indica tre caratteri sui quali è fondata la certezza della fisica, e sono: i principj a *priori*, la sperienza generale, e le conclusioni esatte che dagli uni e dall' altra si traggono; ma ne ammette anche un quarto, superiore a tutti gli altri, cioè la rivelazione; essendo che ricorre spesse volte alla testimonianza della Bibbia, e le prove somministrate dalla Santa Scrittura gli sembrano preferibili alle altre, come si rileva dal vederlo citare i Salmi in sostegno del domma del moto del sole e di tutto il firmamento intorno ad un centro, che è il nostro globo terrestre.

Le viste filosofiche di Melantone erano assai corte, locchè hassi ad attribuire allo stato in cui si trovavano allora le scienze, all' educazion letteraria ch' egli ebbe, ed al sistema teologico ch' ei si era creato, e non già a mancanza d' ingegno speculativo, poichè possedea anzi il vero

spirito della filosofia. Di ciò è facil convincersi dalle seguenti prove di cui si valse per dimostrare l'esistenza di Dio. 1.° Egli è impossibile che l'armonia e la regolarità della natura sieno gli effetti del caso, o che ne sia causa unica l'essenza della materia. Le parti principali della natura sono soggette a regole, da cui non sottraggonsi mai, come gli astri e i moti loro, i diversi generi di creature e la loro propagazione, la successione delle stagioni, il corso non interrotto de' fiumi, ec. Dunque la natura non è figlia del caso, ma nasce da una intelligenza capace di concepire l'idea dell'ordine e della regolarità. 2.° Una cosa bruta non può esser causa di un ente ragionevole; ma la umana ragione debbe avere una causa, perchè l'uomo è un ente finito, e in tal qualità suppone necessariamente una causa esterna. Una intelligenza dee dunque per necessità esser la causa della esistenza della ragione, che è quanto dire che vi debb'essere un Dio. 3.° Vi ha nel mondo una differenza tra buono e cattivo, ordine e disordine, contrasto ed armonia; ma tal

differenza non può dipendere nè dal caso nè dalla essenza della materia, essendo impossibile che le idee di bontà, di ordine, e d'armonia sieno semplici giuochi del caso. Vi è dunque necessariamente uno spirito eterno, che creò il mondo, e che è la regola di tal differenza. *Et hæc duæ rationes* (cioè la seconda e la terza), aggiugne Melantone, *omnium maximè sunt illustres, estque dignum consideratione, quod humana mens et illa lux menti insita praecipuum de Deo testimonium est in natura.* 4.° Tutte le cognizioni, che dipendono dalla natura della ragione son vere; tutti gli uomini confessano naturalmente che vi è un Dio; dunque questa cognizione è vera. *Illustrior autem haec minor propositio*, dice poi Melantone, *si non est jam caligo in hac naturæ depravatione. Sed omnia argumenta conjungenda sunt, quod cum fit, ea, quæ illustriora et nervosiora, coeteris aliquid lucis et virium addunt.* 5.° L'inquietudine d'una guasta coscienza fa prova della esistenza di Dio. Si sa che un omicida, o qualunque altro gran reo, sente

interiormente spaventosi tormenti, anche allora che non teme il braccio vendicatore della giustizia umana. Convien dire adunque esservi uno spirito che abbia dato all' uomo un giudice interno incaricato di approvare le buone azioni e di condannar le cattive. 6.° La società non è altrimenti una unione accidentale, ma bensì una radunanza d' uomini uniti dall' ordine e dal diritto, ma non potrebbesi conservare per solo effetto della umana possanza; e la sperienza insegna che un Ente Supremo punisce coloro che ne turbano l' armonia, come sono i tiranni, gli assassini, gli adulteri. Dee dunque esservi uno spirito eterno, che porge all' uomo l' idea di unirsi a' suoi simili, e che veglia alla conservazione della società. 7.° La serie delle cause efficienti non può estendersi all' infinito, e convien pure che ne esista una prima; che se tali cause si estendessero all' infinito, non dipenderebbono necessariamente le une dalle altre, nè vi avrebbe allora una causalità generale. 8.° Tutte le cose della natura tendono ciascuna a un dato fine. Egli è impossi-

bile che questa divisione in fini e in mezzi di conseguirli sia dovuta al caso, e dal caso conservata, ma dee dipendere dalla saggezza dell'Architetto dell'Universo. 9.° Gli avvenimenti futuri vennero altre volte annunziati, non tanto coi prodigi che sorpresero i popoli, e dipendettero ora da una causa ed ora da un'altra, quanto dalle predizioni de' Profeti. Vi è dunque un Ente che sa l'avvenire e lo rivela agli uomini.

Scorgesi da tutto ciò che Melantone usava, per provare l'esistenza di Dio, i migliori argomenti, cui la filosofia possa ricorrere, senza però diperdersi nelle dimostrazioni metafisiche de' suoi predecessori; essi son ricavati la maggior parte dalla ragione, dalla morale, e dalla evidenza, e fa egli espressamente osservare che son pure i migliori. La filosofia moderna li ha perfezionati, ha dato loro una forma più conveniente, e ne ha parimenti fissata l'importanza filosofica. Ma convien riguardarli come fondamento di una ragionata credenza in Dio, e non come dimostrazioni. Molti diffetti possono

anzi rimproverarsi alla forma, sotto cui Melantone li presentò, traendone conseguenze troppo precipitate. Nell'allegarne il primo, il terzo, e l'ottavo, non ebbe riguardo al bisogno di una teodicea, che è necessaria, a cagion del male esistente nel mondo, e che offre sì forte argomento contro la proposizione che l'universo è opera di un ente assolutamente perfetto; senza contare che l'armonia dell'universo, qual noi la vediamo, potendo sempre venir pensata più perfetta, permette di conchiudere la presenza di una causa, che le sia proporzionata, ma non l'esistenza di un Creatore assolutamente perfetto. Anche dal secondo argomento segue soltanto che gli esseri ragionevoli debbono avere una causa differente da quella della materia e del caso, ma non che questa causa sia la Divinità; perchè ella potrebb'essere una intelligenza d'ordine inferiore; ed anche non essere intelligente, benchè desse origine ad una intelligenza. Al quinto argomento fondato sulla general credenza degli uomini in Dio, Melantone stesso non

accordava molta importanza. Il sesto, a parlar propriamente, è relativo alla Provvidenza, a sostegno della quale è dipoi ripetuto una seconda volta. Melantone vi suppone, come un fatto provato, l'esistenza di un Dio che regge e che giudica. Il settimo è preso dalla filosofia di Aristotele, ma si può con la stessa facilità provare il contrario. Il nono finalmente posa sulla credenza teologica alle predizioni de' Profeti, con la quale sussiste o cade. A malgrado di tutte queste imperfezioni, la teologia filosofica di Melantone è più ragionevole, più conforme alla morale, e per conseguenza più applicabile al commercio della vita, che non è quella che si trova ne' manuali di veruno de' suoi predecessori.

Trattando la dottrina del caso e della necessità, Melantone palesò una opinione assolutamente simile a quella che Leibnizio fece conoscer dappoi. Distinse prima la necessità assoluta dalla necessità fisica, e dalla necessità di conseguenza. La prima è quella, il cui con-

trario è assolutamente impossibile, come in queste proposizioni: Dio esiste; Dio è giusto, santo, libero. La necessità fisica consiste in un cert'ordine della natura, in virtù del quale certe cause naturali agiscono necessariamente come fanno, sino a che l'ordine rimanga lo stesso. Ma potendo quest'ordine esser cambiato da Dio, che ha sopra esso la maggior libertà possibile, la necessità fisica non è punto assoluta. La necessità di conseguenza ha luogo sotto una data condizione, che può essere accidentale per se medesima. La casualità è fisica o morale. La prima dipende dalla variabilità della materia, dalle sue mistioni, e da' suoi movimenti. La seconda proviene dalla libertà della volontà umana, che è un fatto di sperienza, e le cui prove principali sono l'esistenza delle leggi, il potere che l'uomo ha di peccare, e la proibizione che ne ha fatto Dio. I riformatori, anzi gli stessi Melantone e Lutero, non andavano d'accordo intorno al libero arbitrio; nè tal contrasto poteva ai tempi loro venir deciso in modo che la filosofia ne fosse paga, per-

chè invocavano simultaneamente i soccorsi incompatibili della ragione e della rivelazione, cosicchè di tanti partiti ognun pensava di aver ragione.

Melantone credeva il mondo limitato nello spazio. A questa idea lo condusse il moto dell' universo intorno alla terra, che sarebbe impossibile se il diametro del mondo fosse finito. L'opinion di Aristarco da Samo, che la terra giri insieme agli altri pianeti intorno al sole, gli pareva, come già era paruta ad Aristotele, un paradosso stravagante. Profonde cognizioni astronomiche giusta l'antico sistema, in questo incontro manifestò. Assai parimenti gli piacque l'astrologia, e la difese vivamente contro Pico della Mirandola, dandole il nome di destino fisico (1). E questo distingueva egli dalla

(1) Stimo opportuno di riferire alcun degli esempj, di cui Melantone si valse per confermare la realità dell' Astrologia. Nel 1524 accadde nel segno de' Pesci una grande congiunzion di pianeti, dopo la quale vennero pioggie sommamente abbondanti Nel 1540 vi ebbe un ecclisse di sole nel segno d' Ariete, e subito dopo si osservò la congiunzione di Saturno e di Marte nel segno della Bilancia, poi quella del Sole e di Giove in quel

Provvidenza divina, alla quale attribuiva la cura di governar moralmente il mondo, ma confondeva insieme queste due idee, accordando agli astri una influenza diretta sul carattere dell' uomo, scoglio da cui gli era veramente impossibile di guardarsi. Tutte le ragioni sue in favore dell' astrologia provano soltanto l' azione del sole e della luna sugli esseri terrestri, di che nessuno ha mai dubitato, ma egli pretendeva pure che le costellazioni vi prendessero parte, ovvero sono appoggiate ad osservazioni inesatte ed imperfette,

---

del Lione: ne risultò un caldo straordinario. Se i pregiudizj astrologici conservaronsi tanto tempo anche presso le persone illuminate, com' era Melantone, conviene attribuirlo, 1.° che pensando che i pianeti e gli altri astri girano intorno la terra, si viene ad accordar loro gli stessi effetti che accordansi al Sole, e per conseguenza si trasferiva al sistema planetario ed a quello delle stelle fisse, l' influenza che i fisici moderni accordano soltanto al sole ed alla luna; 2.° che la fisica era allora sì poco perfezionata, che duravasi molta fatica a provar la *fallaciam non causae ut causae*, quando intemperie insolite della stagione, o altri naturali fenomeni, concordavano con le regole della astrologia. Oggidì pure vi ha molte cose ben oscure nella meteorologia. Del resto, l' autorità di Melantone rassodò la fede che il popolo di Germania prestava all' Astrologia.

ed ai pregiudizj dominanti del secolo. I principali argomenti di Pico della Mirandola contro l' astrologia non furono da Melantone tampoco menzionati.

I principj naturali di Aristotele, la materia, la forma, e la privazione, sembrarono a lui meramente problematici, e in questo senso li ammise, facendoli servir di base alla fisica, perchè schivar voleva le discordie interminabili de' scolastici e degli aristotelici moderni con i Platonici, dispute che conducevano ad una fisica sì poco applicabile alla pratica della vita, ed alle altre scienze di osservazione.

Il capitolo che ha per oggetto la natura teorica e pratica dell' uomo è assai breve, ma quest' argomento venne da Melantone più ampiamente trattato in altra opera intitolata *Commentarius de anima*, alla compilazione della quale prese parte Giacomo Milich uno de' suoi colleghi. Questo trattato, ricco di idee, e che molto giovò al tempo in cui comparve alla luce, comprende non solo la psicologia, giusta l' ordinario significato

della parola, ma eziandio l'anatomia, e la fisiologia del corpo umano, tanto che puossi considerarlo come un compendio di antropologia generale. Melantone vi tenne lo stesso metodo che si vede negli altri suoi libri filosofici, e camminò principalmente sull'orme di Asistotele e di Galeno, preferendo però la dottrina della Santa Scrittura, ch'egli adottò sempre, quando le opinioni di quelli e d'altri filosofi non accordavansi con la Bibbia, o non lo appagavano. Del resto egli evitò le quistioni puntigliose e sottili dei suoi predecessori, ancorchè però le andasse sfiorando, e indicasse fino a qual punto sono, o non, suscettibili di soluzione, e dicesse ciò che gli sembrava più ragionevol di ammettere in proposito, o il testimonio della osservazione, o l'autorità de' libri sacri. Altronde il principale suo scopo era di far conoscere, per quanto fosse posssibile, i rapporti pratici della scienza, e l'applicazione che può farsene al commercio della vita.

Egli ammise insieme ai peripatetici tre anime, cioè la ragionevole, la sensiti-

va, e la vegetativa, e assegnava loro la stessa residenza nel corpo, le stesse qualità, e le stesse forze o azioni, che assegnarono i seguaci del sistema aristotelico. Trovando che Aristotele avea dato una idea oscura dell'anima col dire ch' ell'era una entelechia del corpo, e volendo evitare le conseguenze che ne derivavano di necessità, ei la deffinì in altra maniera, chiamandola una intelligenza spirituale, una parte principale della sostanza umana, essenzialmente diversa dall'altra che non perisce quando si separa dal corpo, e che è immortale. *Haec definitio*, dic'egli, *non habet physicas rationes, sed sumpta est ex Sacris Literis.* All'incontro le altre anime, cioè la sensitiva e la vegetativa, sono semplici entelechie, ed i principj del moto e della vita del corpo organizzato, insieme al quale nascono e periscono; laddove il principio ragionevole, come asseriva anche Aristotele, vien da altra parte, debbe a Dio la sua origine, ed ha una essenza del tutto divina. Quanto alle conclusioni che il filosofo di Stagira traeva da cotal

differenza specifica tra l'anima ragionevole, e la vegetativa e la sensitiva, relativamente alla immortalità dell'anima in generale, ch'ei pretese non aver più la coscienza dopo la morte, cosichè distruggeva quindi l'immortalità nel senso in cui noi speriamo d'esserne un giorno partecipi, Melantone non ne fece alcun caso, ovvero espressamente ne tacque, dacchè si attenne alla dottrina della Bibbia, rispetto alla sopravvivenza dell'anima ed allo stato suo nell'altro mondo. Le anime ragionevoli sono create da Dio, che le colloca ne' corpi, quando gli embrioni hanno di già acquistato un dato grado di sviluppo, quindici giorni dopo la concezione. Le anime sensitive e vegetative son generate dal seme dell'uomo. Melantone rifiutava l'opinione che l'anima ragionevole trovisi tutta intera in tutto il corpo, e tutta intera parimenti in ciascuna delle sue parti, dichiarando inutili le discussioni che se ne eran fatte. Basti l'ammetter che l'anima manifesta la sua attività in tutte le parti del corpo, locchè può essa fare,

ancorchè ne sia separata da una certa distanza.

Non parlerò della idea che Melantone si formò della anatomia e della fisiologia, sebbene ella onori il saper suo in questo ramo di dottrina sì differente dalla teologia, oggetto precipuo de' studj suoi; ma indicherò alcune opinioni, che riguardano molto da vicino la psicologia. Egli ammetteva con Aristotele due sensi interni. Il primo è il senso comune, che conosce gli oggetti, li distingue, e si vale delle cognizioni acquistate per isvilupparne altre, e cavarne le conclusioni: esso risiede nella parte anteriore del cervello. L'altro è la memoria, la cui sede è nella parte posteriore dell' encefalo; e questa differenza nasce dal mancar talvolta di uno de' due sensi, per esempio la memoria, mentre l' altro persiste, e dal potersi accoppiar nell' uomo un debolissimo giudizio ad una memoria eccellente, e così al contrario. Sopra di che la psicologia di Melantone offre una confusione evidente dell' anima sensitiva con la ragionevole, non avendo il fi-

losofo tedesco fatto punto sulla distinzione sottilmente stabilita da Aristotele tra l'anima ragionevole, come forza pura ed assoluta del pensiero, e l' anima sensitiva, da cui secondo Aristotele la prima non dipende in verun modo. Lo Stagirita volle che i due sensi interni fossero soltanto stromenti dell'anima ragionevole, e perissero insieme al corpo, cosicchè dopo morte non resti che il pensiero assoluto, senza coscienza e senza memoria. Forse Melantone non volle occuparsi di tal distinzione, nè discuterla, nel timore di esporre la propria sua teoria a dubbj insolvibili. Le sensazioni e la concezione, ossia le azioni de' sensi interni, e degli organi loro nel cervello, si effettuano per mezzo de' spiriti vitali, che son generati nel cuore, destinati principalmente a nodrire il corpo, ma che acquistano nel capo una natura più ignea, e fanno nascere le sensazioni e le immagini nel cervello, quando gli oggetti agiscono sui sensi esteriori, e quindi sull' encefalo. I desiderj sensuali, l'istinto, le passioni, é le disposizioni morali

hanno la fonte loro negli spiriti animali, la diversità de' quali produce le differenze, che il caratter loro presenta, come pure gli spiriti stessi sono il veicolo, di cui l'anima si serve per movere il corpo, secondo le decisioni della sua volontà.

Quanto al rapporto che passa trà le cognizioni a *priori* e le cognizioni empiriche, Melantone avea idee particolarissime. Non senza restrizione ammetteva l'assioma: *nihil est in intellectu, quod non prius fuit in sensu*; anzi rispetto a ciò inclinava al platonismo, pretendendo che gli oggetti esteriori e le immagini somministrate dai sensi allo spirito sieno soltanto le cause occasionali che sviluppano le idee generali esistenti a *priori*. *Neque vero progredi*, dic' egli, *ad ratiocinandum possemus, nisi hominibus natura nostra insita essent adminicula quædam, hoc est, artium principia, numeri, agnitio ordinis et proportionis, syllogistica, geometrica, physica, et moralia principia. Physica sunt, ut: Quodlibet est, aut non est. — Nature, aliæ sunt vi-*

ventes, aliæ non vivunt; aliæ sunt brutæ; aliæ intelligentes. — Omnia, quæ oriuntur, ab aliqua causa oriuntur. Effectus non est præstantior causa.-Intelligentiæ antecedunt brutis. — Corpus est clausum certis figuris. — Unum corpus non est multa corpora, neç potest simul esse in pluribus locis, usitato naturæ ordine. — Tempus est continua quædam duratio seu rerum, seu motus. — Deus est mens quædam infinitæ potentiæ. — Deinde moralia: Discrimen est honestorum et turpium. — Nascimur ad agnitionem Dei. — Veritas amanda est. — Pacta sunt servanda. — Nemo laudandus est, ec. Ottimamente giudicò Melantone in affermare che i principj della logica, delle matematiche, della metafisica e della morale debbono esistere *a priori*, e la sua coscienza non lo ingannava su verun d'essi; ma siccome non avea ben colpito il carattere delle cognizioni *a priori*, ed ignorava i segni per cui si posson conoscere, e stabiliva alcuni assiomi come principj *a priori*, per la sola ragione che sono di un uso generale nel discorso, così ne poneva molti tra essi, che

erano evidentemente proposizioni derivate. Io non credo di avere a insistere sulla verità di questa asserzione, della quale è facil convincersi, sol che si esamini la natura di alcune di esse proposizioni da lui poste nel numero de' principj. Aristotele negava l'esistenza delle idee innate, e voleva che i principj sono le proposizioni, di cui ciascun conosce la verità, perchè sono fondati sulla natura stessa delle cose. Melantone opponeva molto sagacemente contro quest' asserzione, ch' ella ben si applica ai principj della metafisica, la cui evidenza obbiettiva è incontrastabile, ma che non può dirsi lo stesso de' principj di logica, che suppongono le matematiche, nè di quelli della morale, e che non si giunge a intendere la certezza di questi fuorchè dicendo che sono innati nell' uomo. I principj pratici sono egualmente certi de' teorici, con la sola differenza che l' istabilità, e la corruttibilità della volontà ce li fanno parere variabili. Giova dunque, per dar loro un maggior grado di forza ed una maggior dignità, convenire che Dio ne è l' autore.

Tentò Melantone di condurre ad una conseguenza popolare l'antica disputa dei peripatetici, e specialmente degli aristotelici arabi, relativa alla intelligenza attiva e passiva. Una sola e stessa intelligenza hassi a chiamare attiva negli individui, quando immaginano o inventano essi qualche cosa, e passiva quando adottano e intendon le idee degli altri. Egli parla eziandio di una distinzione allora dai filosofi stabilita frà l'intelligenza speculativa e la intelligenza pratica, ossia, secondo l'attual nostra terminologia, tra la intelligenza teorica e la pratica. Tal differenza, egli però tosto soggiunge, non indica due facoltà distinte, ma soltanto esprime che la stessa intelligenza si occupa di varie specie di oggetti, ed ora si esercita sopra materie propriamente parlando speculative, ed ora delibera sopra azioni. L'intelligenza dee comandare e la volontà ubbidire. La volontà è la facoltà che ha l'anima ragionevole di desiderare, e manifestasi liberamente intorno agli oggetti conosciuti e giudicati dalla intelligenza. I desiderj sensuali sono sottoposti alla

volontà ragionevole. Spesse volte la corruzione della natura umana fa sì che la volontà si trovi alterata da false cognizioni, o strascinata dalla sensualità; e ciò rende peccator l'uomo. Melantone adopera in questo luogo gli stessi argomenti che usò nella fisica per escludere il determinatismo.

Con la rivelazione per guida pretende Melantone che l'immortalità dell'anima, la sua traslazione in un nuovo corpo, ed uno stato di rimunerazione dopo morte, sieno altrettanti articoli di fede, e per queste dottrine si allontana dall'aristotelismo. Vi impiega però anche alcuni argomenti filosofici. Senza la sua caduta, l'uomo sentirebbe meglio l'immortalità, avrebbe la convinzione che il suo fine è quello di conoscer Dio, e che per conseguenza goderà un giorno la felicità di conoscerlo perfettamente. Nondimeno, a malgrado della sua perversione, sospetta ancora codesto suo fine, cosicchè la speme della immortalità non è del tutto spenta in lui. Altronde egli è impossibile che gli uomini più virtuosi sieno nati

pel male e per la depravazione: ma ve n' ha nel mondo che giacciono sotto il peso delle sciagure, e sono malmenati dai malvagi, tormentati dai tiranni, ed anche messi a morte; dee dunque dopo morte esservi un porto, dove il giusto trovi il riposo, di cui fu privo sin che visse. Anche dall' armonia morale del mondo Melantone raccolse nuove ragioni in favore della immortalità dell' anima, lasciando da parte tutti gli argomenti metafisici, che sono inintelligibili, esposti a molti dubbj e meno soddisfacenti al cuore.

Parlai di sopra di Lodovico Vives come di scrittore che tiene un posto onorevole fra i più zelanti antagonisti della barbarie scolastica, e la cui opera *De disciplinis* non solo indicò le cause che aveano fatto cader tanto le scienze, ma concorse eziandio con molta efficacia a perfezionarne lo studio. Aggiungerò quì che il suo libro *De anima* è assai distante, per l' abbondanza delle sane idee e pel merito filosofico, dal trattato di Melantone, di cui ho rapidamente notato il sistema. Quest' opera è in tre parti

divisa; nella prima si discutono le opinioni di Aristotele sull' anima vegetativa, sulla sensitiva e sui sensi esterni; nella seconda trattasi della immaginazione, della memoria e della intelligenza, della favella, della volontà, del sonno, de' sogni, dell' età, della morte e della immortalità; nella terza finalmente si parla delle passioni, e dei differenti stati morali. Quando la teoria del filosofo greco si oppone alla dottrina della Chiesa, Vives adotta quest' ultima, massimamente ove discorre della immortalità dell' anima.

In nessuno de' suoi manuali filosofici, Melantone allontanasi tanto dalla filosofia degli antichi, ed anche da quella di Aristotele, quanto ne' suoi Elementi di morale. (*Ethicae doctrinae elementa, et enarratio libri quinti Ethicorum Aristotelis*). Nondimeno in ciò pure ei si vale del peripatetismo, ed anche della dottrina di Platone, per dare un nuovo grado di forza, ed una maggior chiarezza ad alcune sue idee morali. La sola volontà di Dio è l' unica base ch' egli assegna alla morale, perchè la Divinità, l' ente

il più santo e il più giusto di tutti, la rivelò col mezzo della ragione, e il non conformarvisi è lo stesso che chiamar sul suo capo la collera divina, e le punizioni che ne conseguono. La legge d'ogni moralità è la sapienza infinita ed immutabile di un Dio giusto, che distingue il bene dal male, il giusto dall' ingiusto, che applaude al bene e punisce il male, che ha dato cognizione della virtù e del vizio agli uomini nell' atto della creazione, la Bibbia e diverse altre occasioni, e che esige da essi che operino in una maniera conforme a tal cognizione. La volontà di Dio è un oggetto della filosofia morale, quanto sia al potervi giungere col mezzo della sola ragione. Il sommo bene, considerato in se stesso, è la Divinità: ma rispetto all' uomo è la conoscenza di Dio e l' assimilazione all' Ente Supremo con una sommission cieca ai decreti della sua volontà, scopo cui debbon tendere tutte le azioni degli uomini. Quì Melantone combatte al tempo stesso le idee che gli epicurei e gli stoici annettevano al sommo bene, ed i prin-

cipj di moralità stabiliti da quelle due sette filosofiche. Egli stesso definisce la virtù una disposizione dell' animo per cui la volontà inclina ad ubbidire alla sana ragione, ossia, per usare altri termini, una maniera d' operare conforme alla legge divina, ma senz' altro impulso che la legge stessa, o la volontà di Dio. Quanto alla divisione dell' etica ed alle virtù in particolare, Melantone segue il Decalogo, nel quale ha Dio espressa la sua volontà, e che perciò la ragione debbe accettare. Egli divide le virtù in due classi principali, cioè secondo i rapporti che esistono fra l' uomo e la Divinità, o secondo quelli tra uomo e uomo. Non si trattien sulle prime, perchè la filosofia, straniera al Vangelo, non può nulla insegnare sul conto loro, e contentasi di provare in genere, giusta le leggi della ragione, che il dovere dell' uomo è quello di ubbidire all' Ente Supremo. All' incontro si estende di molto sulla seconda classe, riunendo tutte le virtù che vi si riferiscono sotto l' idea di giustizia, che prende poscia a sviluppare.

In questo luogo assai si vale di Aristotele, da cui prende tutta la sua analisi della giustizia in genere ed in particolare, non che delle virtù, che a lei si avvicinano o da lei dipendono. Trovasi pure annesso a' suoi Elementi di morale un commentario sul quinto libro dell'Etica di Aristotele a Nicomaco, nel quale svolge e discute l'idea della giustizia (1): salvo che al tempo stesso non si diparte da' suoi principj teologici. Non dobbiam dunque maravigliarci di vederlo confondere, come il filosofo greco, il diritto natale con la morale, ed anche aver più cura dell' uno che dell' altra. Dirò pure che il suo prospetto dell' etica è molto imperfetto. Egli propone parimenti, come fece

(1) L' Etica di Aristotele, che a quest' epoca si conobbe per la prima volta in Germania, vi ebbe un prodigioso numero di ammiratori. Molti monaci, segnatamente a Tubinga e ad Eidelberga, osarono sostituirla ne' sermoni loro ai Vangeli, nè ciò dispiacque agli ascoltatori. Nondimeno avendo Giovanni Grovio in Brunsvick troppo spesso invocato Aristotele, e cominciato pure uno de' suoi sermoni con queste parole: *Dice Aristotele*, un calzolajo suonò il campanello per forzarlo a suspendere il suo discorso e fu cacciato dalla città.

lo Stagirita, varj problemi di morale, e casi di coscienza, di cui le circostanze de' tempi gli suggeriron l' idea, o sui quali erano allora divise le opinioni, e si sforza di darne lo scioglimento. Hassi ad osservar soprattutto i capitoli sul giuramento, sulla scomunica, e sulla differenza tra la podestà spirituale e la temporale. Tutte le ragioni che accumula in proposito di tai questioni e problemi non posano soltanto sui principj della filosofia, ma eziandio, anzi principalmente, sui dommi della teologia.

Il sistema filosofico di Melantone in complesso può considerarsi come un tentativo tendente non solo a sottomettere la ragione e la filosofia alla fede ed alla rivelazione, intenzione che pur guidava la maggior parte degli altri filosofi cristiani prima di lui; ma altresì a porle insieme in armonia, ed a convertire, per così dire, il mondo e gli uomini in un sistema scientifico sopra Dio. Siccome Melantone, al pari di quasi tutti i dotti e filosofi del suo tempo, supponeva l'origine divina della Bibbia, e non ne du-

bitava, così possedeva realmente un carattere decisivo della verità, contro il quale nulla avevano ad opporre gli scettici, se non volevan passare per empj ed increduli dal dimonio abbracciati. Quindi il suo sistema filosofico acquistò una solidità apparente atta ad imporne, e che venne singolarmente accresciuta dal linguaggio popolare che adoperò nei suoi scritti, per la modesta rassegnazione con la quale voleva che si avesse a far uso della sola ragione per conseguire la verità, a motivo della corruzione della umana natura, per la destrezza che pose in evitare le discussioni sottili delle scuole filosofiche, per l'attenzion sua a parlar soltanto di ciò che lo spirito ordinario degli uomini può capire ed applicare al commercio della vita, finalmente pel modo, veramente lodevolissimo, con che stabilir seppe i dommi principali della filosofia sulla natura morale dell'uomo. L'autorità ch'egli ottenne come riformatore fece sì, che poco tardò ad influir parimenti sull'insegnamento della filosofia nelle scuole ed università prote-

stanti, donde conseguenze vantaggiosissime derivarono, se si rifletta allo stato in cui si trovavano in Germania prima della riforma le scienze e la religione. Ma l'unità che Melantone credette di stabilire tra la ragione e la rivelazione non potea durar lungamente, e le più profonde indagini che se ne fecero poi ne resero troppo evidente il contrasto, perchè la filosofia e la teologia non si azzuffassero anche una volta. Se a prima giunta la teologia trionfò in questa lotta, l'aumento de'lumi, e i progressi delle scienze, e soprattutto della fisica, della storia, dell'antichità, della critica ed esegesi della Bibbia, e della istoria ecclesiastica, le tolsero a poco a poco tutte le armi, che le servivano a sostenere le sue pretese; anzi si andò tant'oltre, che i teologi si videro obbligati di cercare nella filosofia stessa i mezzi proprj a salvare la rivelazione dagli attacchi de'filosofi, e procurare, per quant'era possibile, di conciliare la teologia e la filosofia, tenendo un cammino contrario a quello che Melantone avea sì prosperamente te-

nuto. Questa mutazione di rapporto reciproco delle due scienze fu la inevitabile conseguenza di più alte speculazioni sopra Dio, il mondo, e gli uomini; perchè lo spirito umano, dacchè la riforma ebbe spezzate in parte le catene che gli impedivano ogni slancio, cessò di lasciarsi guidar ciecamente dalla credenza religiosa, ed esigette sempre più apertamente e formalmente che la teologia positiva legittimasse agli occhi suoi il diritto da lei preteso di meritare che si prestasse fede a' suoi precetti, e che si osservassero.

Cap. V.

Scolastica aristotelica del decimosesto secolo.

I riformatori delle scienze e della Chiesa, di cui si è parlato sin quì, diedero un terribil colpo alla gerarchia, e apersero il sentiero che dovea condurre ai lumi filosofici; ma la scolastica non

ancor soccombette interamente agli sforzi loro, e continuò a sussistere qualche tempo tra i popoli, ove la riforma non giunse, cioè in Ispagna, in Francia, ne' Paesi Bassi, e in molte provincie d'Italia e di Germania. La resistenza parimenti, che necessariamente derivò dalla violenza con che i riformatori attaccarono la Chiesa cattolica, la gerarchia, ed il fratismo, procurò nuovo interesse alla scolastica, che era l'arma migliore della teologia polemica. Convien pure a questa circostanza aggiugnere l'estension generale presa da questa filosofia, e i pregiudizj dominanti in favore degli eroi scolastici del medio evo, come dire di Alberto Magno, di S. Tommaso, di Bonaventura, di Giovanni Scoto, ec. che i frati onoravano, gli uni come ornamenti de' loro istituti, gli altri come Santi canonizzati, e nelle massime dei quali credean vedere altrettanti oracoli. La maggior parte de' dotti erano essi pure frati consacrati sin dalla più tenera giovinezza allo studio della scolastica, o laici che avean ricevuta l'educazion

loro ne' conventi o ne' seminarj. Com' era egli possibile che la scolastica si dileguasse generalmente con prontezza e facilità, dopo aver dominato per tanto tempo in tutte le nazioni civilizzate d'Europa? Un' altra causa ancora concorse a mantenerla, malgrado gli attacchi dei suoi antagonisti, e fu il vantaggio ch'ella recava non solo al clero cattolico in generale, ma anche a tutte le congregazioni monastiche. La dommatica della Chiesa regnante era sì intimamente congiunta alla dialettica ed alla metafisica delle scuole, che l' una servia di sostegno alle altre, e la ruina di queste dovea strascinar seco pur quella. Ma il complesso della costituzion della Chiesa dipendeva interamente dalla dommatica stessa. Tal fu la ragione per cui restarono i frati ligi alla scolastica, malgrado i riformatori; altronde le varie congregazioni in cui trovavansi ripartiti non cessavano di disputar fra loro intorno ad alcuno de' lor dommi, e usavano tutte le immaginabili sottigliezze della scolastica per sostenere le rispettive pretese,

di maniera che lo studio di questa falsa filosofia tanto più prezioso divenne per essi, quanto che l' onore della vittoria agli ordini loro era accordato a chi mostrava più loquacità ed acutezza. I domenicani, i francescani, ed i cisterciensi furon quelli che più si distinsero per questo lato. Gli agostiniani e benedettini coltivaron meno la dialettica, e accostaronsi molto più al cammin vero da tenersi nello studio delle scienze. I premonstratensi, quasi tutti immersi nella ignoranza e nell' ozio furono anche i men segnalati. La scolastica trovò poscia un nuovo appoggio e possente nell'ordine de' Gesuiti, che seppe ben presto impadronirsi della educazione della gioventù, e che fece servire la dialettica alle particolari sue mire d' ambizione. Io consacrerò più innanzi un intero capitolo per esporre l'influenza corruttrice che quella compagnia esercitò sulla filosofia morale. Premesse queste cause generali, si può intendere che la riforma di Lutero e gli effetti ch' ella produsse nel sedicesimo secolo non rovesciarono interamente nè la filo-

sofia nè la teologia scolastica; le quali anzi opposero ostacoli ai progressi della riforma, e rimaser signore in que' luoghi ove non s'introdusse il luteranismo.

Essendo intenzion mia di scrivere una storia prammatica della filosofia moderna e di rintracciarne i successivi perfezionamenti, disdicevol sarebbe ch' io mi fermassi di troppo a caratterizzare gli scolastici anche più celebri del sedicesimo secolo, e le opere che lasciarono. Mi stringerò dunque ad alcune osservazioni sullo stato generale della scolastica durante quel secolo, e ad alcuni fatti importanti per la storia letteraria della filosofia.

Il ristabilimento dello studio delle lettere greche e latine esercitò una possente influenza sulla scolastica, i cui principali professori e partigiani cessarono di star rinchiusi nell' angusto cerchio della metafisica dialettica che il medio evo trasmise loro, e dieronsi a studiar le opere di Aristotele e de' suoi commentatori nella lingua originale. Ma per ispiegare il testo greco del filosofo

di Stagira impiegarono tutte le forme prolisse, sottili, e sillogistiche de' ragionamenti, le quali dalla scolastica erano derivate, e questa per così dire piantarono sopra il peripatetismo primitivo. Da ciò nacque un oscuro caos, che merita realmente il nome di Aristotelismo scolastico. Non si può non ammirare e non compiangere al tempo stesso l'erudizione, l'assiduità, la sagacità e gli sforzi d'ingegno, di che fecero pompa i proseliti di questa bizzarra filosofia. Preso per base il testo greco d'Aristotele, lo divisero in parti piccolissime, per quanto era possibile, diedero forma sillogistica ad ogni proposizione, e coi scolj loro convertirono ogni ragionamento del greco filosofo in una serie anche più complicata di conclusioni, cosicchè i loro commentarj finirono in un interminabile chiacchieramento sillogistico ed insopportabile. Nè si trattennero in sì vago cammino: essi trassero pur dall'obblio tutti i commenti sopra Aristotele fatti dai Greci, degli Arabi, o dagli antichi scolastici del medio evo, e li som-

misero allo stesso esame sillogistico. Ma, come se non fossero ancor paghi di queste varie diligenze, credettero pur necessario di comparare la filosofia aristotelica ai dommi della Chiesa, e con essi rettificarla. A siffatto contegno de' scolastici del sedicesimo secolo noi siam debitori di una innumerevol farragine di commentarj sulle opere del filosofo di Stagira, in mezzo ai quali ben pochi posson distinguersene proprj a facilitar veramente l' intelligenza del testo greco. Quando alcuni passi di Aristotele mi parvero oscuri, io ho più volte ricorso a parecchi di cotai commentarj, e la mia fatica per non perdermi in quell' immenso guazzabuglio di conclusioni non fu altrimenti ricompensata che da una disgustosa confusione ed incertezza di idee. Quel poco di buono che contengono è sì disperso, e allagato da tal diluvio di parole inutili, che sarebbe follia l' indurre a farne ricerca chiunque conosca il prezzo del tempo. Nulla poteva a quell' epoca danneggiar maggiormente lo studio della filosofia, quanto

il metodo scelto dai settarj della scolastica aristotelica. In fatto le teste migliori, che si poche cose vi trovavano atte a soddisfare l'ingegno ed il cuore dovean per essa trovarsi disgustate di qualunque filosofo, tanto più che la disciplina claustrale portava a far uso della forza nel metodo della istruzione. Essa imbarazzava altresì i talenti e il coraggio di coloro, che riuscivano a incaricarsi di innoltrare nel dedalo dell' arte sillogistica, e li rendeva incapaci di darsi a ragionevoli speculazioni. Dall'altro lato essa inculcava sciocchi principj agli spiriti deboli, perchè la filosofia che imparavano sia ne' seminarj sia nelle università, ove le cattedre erano occupate dai frati, riducevasi a far uso della memoria, a imprimere una attività puramente meccanica all' intelligenza, e a scolpire indelebilmente negli animi tutti i pregiudizj superstiziosi e tutte le credenze religiose, che non potevano non prosperare in un suolo così favorevolmente disposto. Oltre a ciò, siccome non erasi esclusa l'antica terminologia scolastica, la quale

anzi erasi aumentata da quella, che lo studio delle opere originali di Aristotele e de' suoi commentatori dovette necessariamente aggiungervi, così questa circostanza suscitò nuovi ostacoli al progresso del buon gusto, ed al perfezionamento tanto dello stile latino quanto della esposizion delle idee, che avrebbero dovuto essere il natural frutto della restaurazione dello studio de' classici, e di cui non si può non conoscere sensibili tracce in coloro, che si sottrassero al dispotismo della scolastica, ovvero che sviluppati da altri mezzi più proprj non piegaron giammai sotto l' umiliante suo giogo. È vero che la latinità di alcuni scolastici moderni offre una purezza ed eleganza infinitamente maggiore di quella de' loro predecessori; ma la dicitura dei filosofi non potea mai liberarsi del tutto dalla vernice delle barbarie, sino a che continuavano a usare nella esposizione de' sistemi loro espressioni tecniche, ma barbare. La sana filosofia pertanto e il buon gusto rimasero irreconciliabilmente in collisione con la scolastica aristotelica,

sino a tanto che questa andò finalmente a seppellirsi nel diciottesimo secolo nelle tenebre di un piccol numero di conventi delle Spagne e del Portogallo.

Io ragguaglierò in questo luogo di alcuni de' più celebri scolastici del secolo decimosesto. Frà i Domenicani, che eran seguaci della dottrina di San Tommaso, sulla cui quasi esclusiva autorità decidevano le quistioni filosofiche e teologiche, si distinguono Francesco di Santa Vittoria, Domenico Soto, Domenico Bannez, Francesco Silvestri, Zanardo, Giovanni di San Tommaso, e Crisostomo Javello.

Il primo, nato Spagnuolo, fece i suoi studj a Parigi, e insegnò con fama nella università di Salamanca, dove le sue lezioni trassero molti uditori. Bartolomeo da Medina, anch' egli domenicano e professore in Salamanca, disse parlando di lui. *Eum preclarum in eruditione, ingenio, eloquentia, abdita Thomæ arcana discipulis patefecisse, ut se ipsum superasse videatur, et Hispaniam primus theologizare docuerit.* Oltre più libri, scrisse

col titolo di *Relectiones* un'opera, in cui trattò del diritto naturale, del diritto pubblico, e della morale. Grozio, che il cita qualche volta nel suo libro *De jure belli et pacis* pare che spesso ne abbia approffitato. Oggi quel trattato è assai raro, ed io non sono mai riuscito ad averlo. Francesco di Santa Vittoria morì nel 1546.

Fra' suoi discepoli si distingue Domenico Soto nato nel 1494 da poverissimi genitori in Segovia nella Spagna. Studiò egli pure a Parigi, divenne confessore di Carlo Quinto, ed assistette per ordin suo al Concilio di Trento nel 1545. Abbandonò poscia la corte, e andò professore a Salamanca, dove morì nel 1560. Moltissime sono le sue opere teologiche; ma pubblicò eziandio i commentarj sopra Aristotele e sopra l'introduzione di Porfirio alle categorie. Scrisse anche un libro più importante per la storia del diritto naturale, cioè *Libri septem de justitia et jure*, che videro la luce in Salamanca nel 1556, ed ai quali aggiunse un supplemento *De juramento et adjura-*

tione, che venne insieme ad essi stampato a Venezia nel 1600. Sino allora i scolastici avean fatto pochissimo caso della filosofia pratica; quindi Francesco di Santa Vittoria, e Domenico Soto fanno epoca sotto questo rapporto.

Domenico Bannez, nato a Mandragop nella Biscaglia non s' illustrò meno tra i professori di filosofia e di teologia scolastica a Salamanca; soprattutto si rese celebre con la sua apologia delle dottrine di San Tommaso e di Sant' Agostino. Morì nel 1604. Le sue *Institutiones dialecticæ*, furono per lungo tempo considerate degli scolastici spagnuoli come opera classica.

Francesco Silvestri nacque a Ferrara, insegnò nello Studio di Bologna, e acquistò tanto credito che divenne generale del suo Ordine. Morì nel 1528. Ei fu l' autore delle *Quæstiones in tres libros Aristotelis de anima*, che Matteo Acquario, professore nello Studio di Napoli, arricchì nel 1629 di addizioni e di questioni filosofiche.

Michele Zanardi, altro Italiano, difen-

sore ostinato di San Tommaso, pose in luce molte opere tendenti a difendere la dottrina di lui: *De physica et metaphisica: Quæstiones et dubia in octo libros Aristotelis de phisica: De triplici universo.*

Giovanni da San Tommaso nativo di Lisbona dettò nello Studio di Salamanca, e fu egli pure confessore di Filippo IV Re di Spagna. Egli è autore dell'opera intitolata: *Cursus philosophici thomistici, ad exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem.*

Crisostomo Javello merita particolar menzione fra quelli che abbiam citato. Ei nacque nel 1488, e insegnò filosofia e teologia a Bologna. I suoi commenti sopra Aristotele abbracciano quasi tutto il complesso della filosofia del sapiente di Grecia. Tutto ciò che chiamavasi i dubbj di Aristotele e di Averroe sulle decisioni di San Tomaso vi è riferito. Ciò che il distingue dagli altri scolastici è la preferenza ch'ei dava alla filosofia morale di Platone, da lui giudicata meritevole di stare fra quella del saggio di Stagira e quella del Vangelo.

Secondo lui, confrontata con la morale del cristianesimo, ella è quello che è la luna confrontata col sole. Ei pare che Javello si formasse in parte nella scuola platonica del suo tempo. L'entusiasmo con che parla frequentemente di Platone, e il tentar ch' ei fece di conciliar tra loro l'aristotelismo e il platonismo, ci permettono questa congettura. Egli prese anche a scrivere una apologia del savio di Atene, onde distruggere la prevenzione sfavorevole dell' Ordin suo contro quel filosofo.

Venerando i Domenicani il filosofico lor corifeo nella persona di San Tommaso, i Francescani combattevano anch' essi per Giovanni Scoto, del quale l' Ordin loro andava sì altero, e che dicevano esser ito più addentro di San Tommaso ne' misteri della filosofia e della teologia scolastica. Uno de' più ardenti disputatori del loro istituto fu Giovanni Ponzio Irlandese, che insegnò filosofia nel collegio romano ed a Parigi. A lui debbono i suoi confratelli un *Cursus integer philosophiæ ad mentem Scoti*,

nel quale difese assai vivacemente i scotisti dagli attacchi de' tomisti. Lo imitarono Bartolomeo Mastrio e Bonaventura Melluto, provinciale dell'ordine de' Francescani in Sicilia, nelle *Disputationes in Organon Aristotelis, quibus ab adversariis veteribus Scoti logica vindicatur*. Il primo nella prefazione accusa Ponzio di plagiato verso di lui, e cerca provare nel tempo stesso che la dottrina di Scoto non solamente fu applaudita dagli uomini, ma altresì confermata dal cielo. Martino Meurisse professore di filosofia e teologia a Parigi scrisse una *Metaphysica ad mentem Doctoris subtilis* in tre libri, opera molto pregiata dai Francescani. Claudio Frassenio, professore di filosofia nel convento grande di Parigi, e definitor generale dell' ordine, celebre anche per le sue dispute con Natale Alessandro, è autore di una *Philosophia academica ex subtilisimis Aristotelicis ac Scotisticis rationibus* et *sententiis, brevi ac perspicua methodo adornata*. L' opera attualmente la più utile per la storia della disputa tra i tomisti e gli scotisti

ha per autore Giovanni Lalemandet, provincial dell' ordine in Allemagna, Boemia e Moravia, e professore a Vienna, dove viveva verso la metà del secolo XVII; essa ha per titolo: *Decisiones philosophicæ tribus partibus comprehensæ.* La prima parte tratta della logica, la seconda della fisica, e la terza della metafisica. Egli vi sviluppa le opinioni de' nominalisti, non che la differenza che passa tra esse e quelle dei loro avversarj, sforzandosi al tempo stesso di mettere un termine alla disputa fra i tomisti e scotisti, e di conciliare insieme i due partiti. Vi fa pur menzione di molte sette scolastiche più antiche, che oggi sono interamente obbliate. Il suo libro è assai raro, come la maggior parte de' più importanti scritti de' nominalisti, perchè avendo soccombuto il lor partito si neglessero le produzioni de' suoi settarj, onde smarrironsi quasi tutti.

La disputa fra i scotisti e tomisti non era nel fondo che una continuazione di quella che avea diviso realisti e nomi-

nalisti, e che durò tutto il medio evo, salvo alcune modificazioni introdotte nelle opinioni e nelle parole. San Tommaso avea preso la parte de' realisti, e il suo credito fece prevalere la lor dottrina; cosicchè si pensò che le idee generali corrispondano per se stesse ad una vera realità, sino al tempo in cui Giovanni Duns Scoto insorse contro il dottore italiano a Parigi, e sostenne il contrario con una sottigliezza dialettica, che era tutta sua.

Secondo San Tommaso, l'idea generale esprime l'oggetto in generale, e senza determinazione, laddove l'individuazione esprime la materia caratterizzata (*materia signata*), e determina quindi l'oggetto. Per *materia signata* egli intese la materia considerata in certe dimensioni. Quindi la voce uomo, in genere, è un'idea generale; ma il nome Socrate definisce un corpo determinato, un dato colore, e in una parola una materia *signata*. Questa spiegazione contiene evidentemente un circolo vizioso. Bisogna pure che l'uomo in genere ab-

bia un corpo ed un colore; così chiedevasi come il dato corpo, che contiene l'idea generale, può divenire nella idea un corpo individualmente determinato? Tuttavia S. Tommaso non componeva l' essenza di una sostanza complicata, fuorchè della materia indeterminata, che per conseguenza non comunica nessuna individuazione a tal essenza. Nelle sostanze semplici che non contengono materia, forma e materia si confondono insieme e sono identiche. Le forme possono esistere senza la materia, essendo indipendenti; ma la materia che debbe la sua realità alla forma, non può star senza lei. Se vi son forme necessariamente unite alla materia, ciò dipende dalla troppo grande distanza loro dal principio primordiale di tutto ciò che esiste, e della realità assoluta, di modo che contengono troppa possibilità e troppo poca realità; ma le forme vicine a tai principj, come son gli esseri pensanti, posson sussistere senza materia. Essendo semplici forme, l'essenza o quiddità loro non può per conseguenza essere altra

cosa. A quest'ultima asserzione è facile opporre che, se le sostanze pensanti sono semplici forme, non hanno altre quiddità che la stessa forma, e quindi non sono che semplici idee generali, locchè ne distrugge l'individualità. San Tommaso rispondeva con Avicenna che genere ed individuo sono identici nelle sostanze semplici, onde quì la sostanza generale è simultaneamente individuale; ma questa risposta implica contraddizione.

Secondo lo Scoto, gli universali hanno le particolarità di incontrarsi come unità in più cose, e puonno a più cose applicarsi. Non vi ha contraddizione che una cosa realmente esistente si presenti in un altro individuo diverso di quello ov'era prima. Nondimeno non dipende soltanto dallo spirito che una idea possa applicarsi di uno stesso modo a più cose, dappoichè la natura delle cose, cui dee l'unità riferirsi, autorizza e giustifica siffatta condotta. Per conseguenza gli universali non sono una creazion semplice dello spirito, ma hanno eziandio una realità, che non dipende da esso. Se

questo ragionamento provasse la realità degli universali nelle cose e non nella intelligenza, bisognerebbe conchiuderne che la materia non abbia individualità essenziale; ma si può dimandare se la sostanza materiale non si individualizzi dappoi per l'effetto di qualche addizion positiva interiore. Molti scolastici sottilizzarono assai sopra codesta addizione interiore. Lo Scoto, per isbrigarsene, disse, che una cosa in generale trae dietro se l'unità, che essa determina prossimamente, essendo cosa perchè è cosa, di modo che è una al tempo stesso: convien dunque che la semplicità in genere sia seguita da una cosa prossimamente determinata da lei, e questa cosa non può altro essere che l'unità individuale. Ma ciò che converte l'unità generale in individuale si è la realità finale, che si aggiunge ad una essenza composta, o di materia, o di forma, o di entrambe, e che ne fa così una cosa perfettamente determinata. A chi chiedesse cosa sia la realità finale, o altrimenti la ecceità, come disse lo Scoto, rispondesi con un cir-

colo vizioso, che un individuo è una cosa determinata, la qual non può più ammettere altra realità, nè quindi esser divisa in più generi. La causa della individuazione è l' ecceità, per cui una cosa diventa un individuo.

Questa discordia nelle opinioni intorno alla natura delle idee generali e del principio d' individuazione nacque dall' essere i due partiti egualmente ignari del rapporto che passa trà l' intelligenza e il senso, e della origine logica delle idee generali. Ond' è che nè l' un nè l' altro sapeva allegar prove soddisfacenti in favore del suo sentimento, o confutare la setta contraria, ma ciascuno si trovò in fine avvolto in circoli viziosi ed in contraddizioni, che indarno cercava di rettificare o di togliere. Sin che continuò a sussistere lo stesso vizio radicato, realisti e nominalisti, tomisti e scotisti stettero ad uno stesso livello; e se gli uni o gli altri giungevano a ridurre gli avversarj al silenzio con la dialettica loro abilità, o pe' loro strepitosi chiacchieramenti, la vittoria era illusoria, e la questione ri-

maneva sempre indecisa. È inutil ch' io dica che la disputa fra tomisti e scotisti abbracciava tutto il complesso della metafisica, che per conseguenza le due sette differivano su moltissime altre parti della scienza, e che in questo proposito non facevano che seguir l' esempio ricevuto da San Tommaso e dallo Scoto.

Io non parlerò quì de' celebri scolastici aristotelici dell' ordine di Cistello, nè di quelli della compagnia di Gesù. I Gesuiti furon quelli che mantennero più lungamente la filosofia e la teologia de' scolastici nella Chiesa cattolica, e che seppero volgerla non meno destramente che vergognosamente a vantaggio della gerarchia. Siccome la storia loro prende soltanto le mosse dal decimosettimo secolo, così la riservo pei seguenti volumi.

Cap. VI.

Peripatetismo del decimosesto secolo.

La maggior parte de' letterati italiani si contentò dapprima a ristabilire lo studio de' classici dell' antichità, a trarre dall' obblio le principali opere degli antichi, a tradurre i libri de' Greci in latino, ed a commentarli. È anche vero che la critica del testo non fu interamente negletta nelle prime stampe de' classici greci e romani. Colti stampatori, o dotti amici loro confrontarono insieme varj manoscritti, che fu loro possibile di procurarsi, e scelsero la versione che parve offerire il più convenevole o il più intelligibile senso. Ma di alcune opere antiche, singolarmente greche, appena trovar poterono un solo codice, e le più volte tronco, pien di lagune, non leggibile, e male scritto, e furon costetti stamparlo qual era. Il confronto de' manoscritti, che avvenne per molte edizioni, massimamente degli Aldi,

facevasi per lo più molto superficialmente, nè gran cura ponevasi nella critica delle varianti, nè gli stessi critici conoscean quanto basta la lingua e la materia per potere con sicurezza rettificare il testo e restituirlo alla primitiva sua purità. Gli errori di cui formicolavano i manoscritti e le prime edizioni stampate degli autori greci, segnatamente di Platone e d' Aristotele, occasionaron pur anche cattivissime e sbagliatissime traduzioni e parafrasi latine. Aggiungasi che molte di tai versioni ed esegesi furon fatte da Greci, che mal conoscevano il latino; o da Italiani, che non erano versatissimi nel greco. Le opere di Aristole non trovarono nel quindicesimo secolo, come quelle di Platone e di Plotino, un Marsilio Ficino, onde non è raro che le prime traduzioni di que' libri, per tacere della barbarie dello stile, veggansi affatto prive di senso, ancorchè gli autori avessero l' abitudine di stare scrupolosamente alla lettera dell' originale. L' utilità che oggi se ne ricava per la critica del testo, attesocchè la letterale loro esattezza

fa sì che compensano perfettamente i manoscritti originali, non può essere quì presa in considerazione, trattandosi di conoscere l'uso filosofico che se ne fece all' epoca dell' aparizion loro. Nondimeno quanto più si perfezionavano allora i dotti negli studj, e per conseguenza anche nella letteratura greca, e quanto più il gusto di questa spandevasi tanto in Italia che fuori, tanto più sentivasi pure il bisogno di testi meno scorretti, di traduzioni latine meno infedeli, e di commentarj più istruttivi, soprattutto per que' scrittori, come Aristotele e i suoi greci scoliasti, di cui si preferia la lettura. Il qual bisogno fu causa non solo che i più dotti umanisti italiani del sedicesimo secolo dettarono pubbliche lezioni sopra alcuni scritti di Platone, e particolarmente su quelli di Aristotele, con un fine a dir vero assai meno filosofico che filologico; ma ancora che que' medesimi letterati tentarono di pubblicare più esatte edizioni de' testi, e più corrette e compite traduzioni, parafrasi, o esegesi latine. La critica e la spiegazione di Aristotele ven-

nero con molto splendore trattate in Italia, durante il secolo decimosesto, da Agostin Nifo, Bernardino Tomitano, Gian Francesco Burana, Marcantonio Flaminio, Marcantonio Maioragio, Antonio Montecatino, Lucilio Filalteo, Felice Accoramboni, Francesco Robortello, Luigi Settala, Jacopo Stellini, dalla società letteraria fondata in Venezia da Federico Badoaro ambasciadore della Repubblica in Allemagna, da Francesco Vimercati, Pier Vittorio, Giacomo Zabarella, ec. Codesti sforzi de' dotti Italiani per propagare gli scritti di Aristotele, rettificarli con la critica, rischiarirne i dommi, trovaron presto imitatori fuori d'Italia, tra i quali citerò Erasmo, Simon Grineo, Giulio Cesare Scaligero, Corrado Gesnero, Gerardo Matisio, Oberto Gisanio, Michele Piccard, Antonio Scaino, Giacomo Schegh, Filippo Scherb, Simon Simonio, Federigo Silburgo, Francesco Toleto, Francesco Vatablo, i commentatori di Lovanio, ed i Gesuiti di Coimbria. Ancorchè questi tenessero il metodo scolastico, pure si alzarono molto al di sopra degli

ordinarj scolastici aristotelici, e della maniera loro di commentare.

Frutto avventuroso degli sforzi di cotai letterati fu che cominciossi allora a meglio comprendere le opere di Aristotele, ad avere una idea più compita, più precisa, e più esatta del suo sistema filosofico. Puossi dunque asserir francamente che il vero e puro peripatetismo si conobbe per la prima volta nel sedicesimo secolo nell'Europa occidentale; e che a quell' epoca possedevasi incomparabilmente meglio di que' medesimi primi Greci che lo insegnarono in Italia dopo la distruzione dell' impero d' Oriente. Altro frutto di tali sforzi, non meno degno d' essere preso in considerazione, si fu, che i filosofi seguaci delle nuove specolazioni filosofiche più non si attennero servilmente alla lettera de' dommi del saggio di Stagira, ma studiarono di ben intendere lo spirito del suo sistema, ond' è che prepararono e provocarono una più severa critica sulla importanza di quella dottrina in filosofia. Ma, quanto al vero senso dell' Aristotelismo, i peri-

patetici moderni, soprattutto quelli d'Italia, si divisero in due sette rivali, una delle quali seguiva ne' suoi commenti gli antichi scoliasti greci, e principalmente Alessandro d'Afrodisea, e l'altra avea per guida Averroe, cosicchè averroisti chiamaronsi coloro che ne fecero parte. I contrasti di queste due scuole versavano principalmente sulla opinione di Aristotele intorno la natura e l'immortalità dell'anima umana. E siccome le diverse idee che si manifestarono sul proposito influirono grandemente sulla credenza religiosa di quel tempo, così anche una tal circostanza aggiunge un grado di più all'interesse, che esse presentano per se medesime.

Pietro Pomponaccio acquistò gran fama al principio del sedicesimo secolo, sì per la parte attiva ch'ei prese in questa disputa, come pel nuovo punto di vista, sotto cui rilevò alcuni de' più importanti problemi della filosofia. Ei nacque a Mantova nel 1462. Pier Trapalini fu il suo primo maestro in Padova, sotto la direzione del quale conseguì molto presto

la straordinaria abilità nell'arte della disputa, cui dovette in gran parte la successiva sua fama. Diventato professore a Padova, venne coronato di tanti applausi, che gli destarono contro la gelosia e l'odio di Alessandro Achillini (1); il quale insegnava l'aristotelismo averroistico, e si vide abbandonato dalla maggior parte de' suoi discepoli, tosto che Pomponaccio cominciò a dettare le sue lezioni. Pare che Achillini il sorpassasse in abilità sillogistica nelle pubbliche tesi, ma Pomponaccio aveva molto più ingegno naturale, e sapea valersene per evitare le reti dialettiche del suo avversario, e per porlo in ridicolo; talento, di cui però trovasi poca o nessuna traccia nelle sue

(1) Achillini Bolognese era medico e gran partigiano di Averroe. Insegnò dapprima a Padova, poscia a Bologna. Molte opere scrisse, massimamente filosofiche, secondo però i principj del suo secolo. Giovio, parlando delle dispute di lui col Pomponaccio, dice: *In coronis consessuque doctorum cum exercitatione perutili ad prætoriam porticum disputaretur, ita mirus Pomponatius evadebat, ut sæpè ancipiti et cornuto Achillini enthymemate circumventus superfuso facetiarum sale adversarj impetum ex illis gyris et mæandris explicatus eluderet.*

opere filosofiche, che sono ancora troppo conformi al metodo scolastico, e scritte anche in istile secco e pieno di espressioni técniche. La guerra che scoppiò tra la Repubblica di Venezia e la Lega di Cambrai con tanto danno d'Italia, obbligò Pomponaccio a lasciar Padova e ritirarsi a Bologna, dove insegnò filosofia ed esercitò la professione di medico, con suo gran lucro, che alcuni pretendono provenutogli in gran parte da tre donne che successivamente sposò, sebbene altri dica ch'ei non si ammogliasse giammai, locchè non sembra pur verisimile. Il suo metodo di insegnare differiva da quello che praticavasi dappertutto a' quei tempi, perocchè discuteva simultaneamente il testo originale di Aristotele e l'interpretazione di Averroe, trattenevasi molto su questo paralello, e raccomandava agli uditori di non dipartirsi dalla sentenza del filosofo greco. Citasi come particolarità rimarchevole ch'ei fosse di statura sommamente piccola, ma ciò nulla toglieva all' incantesimo delle sue lezioni per la vivacità della declama-

zione, e per le ben combinate modulazioni della sua voce. L'attività sua letteraria era sì grande, che vantavasi di non aver mai abbandonato lo studio, fuorchè poche ore nel giorno del suo matrimonio. Tanta assiduità all'applicazione accrebbe infinitamente così la sua scienza, come la fama che aveva, la qual fu tale, che gli servì di scudo contro le persecuzioni de' frati, de' quali aveva svegliato l'implacabile odio colle sue molte e pungenti invettive. La sua scuola produsse molti uomini divenuti poi celebri, quai furono il cardinale Ercole Gonzaga, Paolo Giovio, dapprima medico indi vescovo di Nocera, Giulio Cesare Vanini, Gasparo Contarini patrizio veneto e cardinale, divenuto poi suo nemico, Simone Porzio autore di un trattatello *De mente humana*, il medico Elideo che lo accusò di ateismo, e parecchi altri. Se il poco riguardo, con che trattò i monaci nelle sue lezioni, eccitò l'odio loro, ben più pericolose armi a suo danno, e più plausibil pretesto di persecuzione somministrò loro pubblicando il suo libro *De*

immortalitate, (1) la cui prima edizione avvenne a Bologna nel 1516. Non ben

(1) Meiners, storico moderno della filosofia, lo giudicò molto severamente, rispetto a questo libro, pel quale fu accusato di ateismo anche da più altri, fra i quali Reimmanno. Nè Morofio, nè Heumanno, nè Bruchero gli son favorevoli, anzi affettano contro lui molto rigorismo rispetto a codesto libro della immortalità dell' anima. Ecco le parole di Meiners: « Pomponaccio so« stenne altamente il domma della mortalità dell'anima, « che insegnò anche nelle sue lezioni pubbliche, ep« pure osò dedicar la sua opera a Papa Leon X... « Verisimilmente non sarebbe sfuggito alle fiamme vendi« catrici, di cui divennero preda i suoi libri, se non « avesse trovato un possente protettore nella persona « del cardinal Bembo ». Questo passo parmi condotto con termini poco misurati. Pomponaccio non sostenne positivamente il domma della mortalità dell' anima, come si prova con l'analisi del suo libro, e con più altre precise sentenze di lui. Il trattato della immortalità dell' anima non fu condannato alle fiamme, e molto meno gli altri suoi libri. Nè io trovo nessuna traccia della Dedicatoria a Leon X nella edizione da me consultata. Forse Meiners, o chi a lui lo suggerì, un' altra ne avevano con questa dedica, che ragioni a me sconosciute avranno poscia fatto sopprimere nelle edizioni successive. Ciò non ostante io credo verisimile, che questa supposta epistola provenga dalla falsa interpretazione del passo di Guglielmo Postello, che trovasi nel Launoy, e che è riferito anche dal Bruchero. Se il trattato della immortalità dell' anima fu vivamente combattuto, trovò anche valenti apologisti. Molti moderni, e segnatamente Bayle e Leibnizio, difesero Pomponaccio anche della fattagli imputazione di ateismo.

ravvisandosi l' intenzione e il risultamento di quest' opera, ella parve sospetta, segnatamente al clero di Venezia, che la giudicò degna d' esser data alle fiamme, per la ragione che non vi si parlava nè di mortalità nè di immortalità dell' anima. Gasparo Contarini ed Agostino Nifo gli scrissero contro. Al primo oppose Pomponacoio la sua *Apologia*, ed al secondo il *Difensorium*. Il Patriarca di Venezia rimise il processo al cardinal Bembo, che fu abbastanza illuminato non solo per assolvere Pomponaccio, ma anche per escludere il suo libro dal numero de' proibiti (1). Avendo poscia

(1) Il Cardinal Bembo rispose al Patriarca di Venezia che Pomponaccio avea convinto il Santo Padre e i cardinali con l' opera sua, che non si può provare l' immortalità dell' anima con la dottrina di Aristotele, ma ciò non produrre verun pregiudizio alla religione cristiana che offre sufficienti basi a questo domma. E' vero che la filosofia di Pomponaccio sulla immortalità dell' anima confacevasi molto al gusto di Leon X, del Bembo, e di gran numero de' cardinali d' allora, perchè se tal domma non potea provarsi filosoficamente, ne veniva giustificato l' epicureismo de' capi e principi della Chiesa, i quali si eran messi al di sopra della dottrina del cristianesimo. Ma la decisione del Bembo non conciliavasi però colla proibizione fatta

scritto anche un libro *De incantationibus* venne ritenuto per un mago, ma quest'accusa era conforme allo spirito dominante del secolo. Egli morì nel 1525 (1) in età di 63 anni circa, e le sue ossa vennero deposte nella sepoltura della famiglia del cardinale Ercole Gonzaga.

Intendendo io di trattenermi sulle opinioni filosofiche di Pomponaccio, dirò pure alcune particolarità che varranno a caratterizzare il contenuto nelle sue tre opere *De immortalitate animae; De incantationibus; e: De fato, libero arbitrio, praedestinatione, et provvidentia, libri quinque* (2). Oggetto principal della prima si fu di

dal concilio di Laterano nel 1513 sotto il pontificato di Leon X, di insegnare la dottrina di Averroe sulla immortalità dell'anima. In fatto gli Avveroisti la ammettevano secondo i dommi del Cristianesimo, ma sotto il rapporto filosofico la ponevano in dubbio.

(1) Non è ben certa l'epoca della morte di Pomponaccio; è però falso ch'essa avvenisse nel 1512, perocchè l'opera *De incantationibus* fu terminata nel 1520 come dice egli stesso verso la fine. Vi è chi vuole ch'ei morisse nel 1530.

(2) La prima edizione del 1516 è sommamente rara. Ve n'ha una seconda di Basilea del 1554, e tre altre, le quali benchè portino la stessa data pajono stampate soltanto nel secolo decimosettimo. Nel bel principio del libro

provare che il domma della immortalità dell' anima sostenuto da S. Tommaso è per se medesimo vero e fondato, ma che non si accorda col sistema di Aristotele, nè si può in verun modo dimostrarlo col mezzo di ragioni semplicemente naturali, vale a dire di principj Aristotelici. Ei parte dalla analisi delle parti costituenti essenziali della natura umana. Sostiene esser essa intermedia fra le sostanze mortali e le immortali, perchè si compone di due enti, uno vegetativo e sensitivo, che non può manifestarsi senza il corpo: l' altro ragionevole, che non abbisogna di un organo corporeo, donde può indursi che può separarsi dal corpo, e che è immateriale

---

accenna l' autore in che aspetto abbiasi a riguardarlo, facendo dire ad un suo allievo le seguenti parole: *Clarissime Praeceptor, divi Thomæ Aquinatis positionem de animorum immortalitate, quamquam veram et in se firmissimam nullo pacto ambigeres, Aristotelis tamen dictis minime consonare censebas. Ea propter, nisi tibi molestum esset, a te duo intelligere maxime desiderarem. Primum scilicet, quid, revelationibus et miraculis remotis, persistendoque purè intra limites naturales, hac in re sentis; alterum vero quamquam sententiam Aristotelis in eadem materia fuisse censes?*

e immortale. Si può dunque ripartir gli uomini in tre gran classi, secondo che ubbidiscano agli impulsi de' sensi, che si purifichino a segno di diventare in alcun modo esseri assolutamente ragionevoli, o finalmente che stabiliscano una armonia tra i loro sensi e la lora intelligenza. Se dunque fra gli attributi della natura umana gli uni esprimono la mortalità, e gli altri l'immortalità, trattasi di sapere quali ne sieno i predominanti, e tali che si abbia con certezza ad ammettere o la mortalità o l' immortalità dell'anima.

La natura umana può essere considerata, o come una sola e stessa sostanza che riunisce in se i principj vegetativo, sensitivo, e ragionevole, e che è mortale ed immortale nel medesimo tempo; ovvero come un composto di molte sostanze, cosicchè allora il principio vegetativo e il sensitivo spettino alla parte mortale, e il ragionevole alla immortale. Nel secondo caso siffatte parti, una mortale e l' altra immortale, lo sono entrambe numericamente in ciascun uomo

individuo; oppure tutti gli uomini collettivamente racchiudono una sola anima immortale, la quale è mortale in ciascun d'essi individualmente; oppur finalmente l'anima immortale è ripartita in tutti gli individui della specie umana, vi ha tante anime immortali quanti uomini, e l'anima mortale appartien sola a tutti gli uomini colletivamente.

La proposizione che l'uomo essendo una sola e stessa sostanza sia nondimeno immortale e mortale nel medesimo tempo, si distrugge da se, perchè implica contraddizione. Vi è pure contraddizione in dire che l'anima mortale, essendo una cosa materiale, appartenga in comune a tutti gli uomini, fra i quali esiste però una differenza numerica. Altro dunque non resta a dirsi se non che, o l'anima è mortale e immortale soltanto sotto un certo aspetto; o ch'ella è assolutamente immortale e mortale a certi riguardi, com'era l'opinione del Pomponazzi; o infine ch'ella è mortale sotto un aspetto e immortal sotto un altro, cosichè l'uomo ha ricevuto egual porzione di immortalità e di mor-

talità. Ma anche questo caso è inintelligibile, onde il problema si riduce alle due penultime proposizioni disgiuntive.

Qui Pomponazzi sviluppa egregiamente l'origine dell'opinione degli avverroisti, che Temistio avea già sostenuto prima del filosofo arabo. Insegna Aristotele nei libri dell'anima, che l'intelligenza in se stessa, ossia il principio puro ed assoluto della intelligenza, è una sostanza libera da qualunque miscuglio con la materia, eterna, ed immortale. Ma come l'anima sensitiva e vegetativa abbisogna necessariamente di organi materiali per compiere le sue funzioni, e il corpo è mortale, ne segue che l'anima è assolutamente mortale. Tuttavia non potendo l'uomo essere al tempo stesso assolutamente mortale e assolutamente immortale, si disse che vi era una differenza specifica tra l'anima immortale e l'anima mortale. Siccome i peripatetici supponevano la materia necessaria per la moltiplicazione numerica degli individui d'un medesimo genere, e l'anima immortale non è nè materiale nè divisibile, si passò

ad ammettere non esservi che una sola anima ragionevole ed immortale, ossia una sola intelligenza, la qual non esiste negli uomini individualmente come individui, ma nella umanità presa collettivamente. La conseguenza fu che l'intelligenza in generale è immortale, ma in ciascun uomo individuo, come individuo, è mortale, locchè, a parlar propriamenre, mette assolutamente in dubbio l'immortalità dell' anima. Nondimeno questo ragionamento appartiene soltanto all' averroismo, e a torto si attribuiva ad Aristotele, come prova il Pomponazzi con una serie complicatissima di conclusioni. Secondo lui, i due filosofi differiscono, perchè Aristotele considerava l'anima come la forma attiva del corpo organico, laddove Averroe accordava alla intelligenza, che è poi quella stess' anima, un' attività particolare e del tutto indipendente dal corpo; perchè il sapiente di Stagira credeva l'intelligenza umana realmente mortale, e il filosofo arabo, come pure San Tommaso, gli attribuiva ingiustamente il domma con-

trario della immortalità reale della intelligenza ; e finalmente perchè Aristotele non sostiene in verun luogo con termini ben precisi che l' intelligenza umana costituisca una unità assoluta.

Pomponazzi passa poscia a provare che l' uomo non potrebb' essere composto di sostanze differenti, cioè una immortale, e l' altra, o le altre due, mortali. Professando tal dottrina, bisogna ammettere lo stesso rapporto frà l' anima e l' uomo, che frà il corpo che muove, e il corpo messo in moto, ovvero tra la forma e la materia. Nella prima supposizione, l' uomo è un' anima che si serve del corpo, e nelle altre è un composto di corpo e d' anima, come il triangolo ne è uno di forma e di materia. San Tommaso aveva già argomentato contro le due supposizioni. Se vi ha lo stesso rapporto tra l' anima e il corpo, che tra il corpo che dà l' impulso e quello che vi obbedisce, non esiste tra essi altra unità che quella che esiste tra un bue, ed il carro ch' ei tira. Ma se il mutuo rapporto loro ras-

somiglia a quello della materia e della forma, ne risulta una pluralità di forme sostanziali nello stesso composto, locchè è contrario alla teoria di Aristotele. Poteva il Pompònazzi argomentare in modo anche più decisivo dicendo, che se la natura umana fosse divisa in molte sostanze specificamente diverse, ed anche opposte l'una all' altra, sarebbe impossibile che vi fosse tra loro quello stesso rapporto che è tra la forma e la materia. Un triangolo si compone senza dubbio di forma e di materia, ma la materia vi si trova in sì piccola contraddizione con la forma, che anzi non si può col pensier distaccarnela, senza distruggere al tempo stesso l'idea del triangolo. In fine Pomponazzi oppone i due seguenti argomenti contro la stessa proposizione che l'uomo risulti da varie sostanze specificamente diverse: 1.° Tale proposizione è contraria alla sperienza. L'*io* che sente è lo stesso *io* che pensa; come accaderebbe ciò se nell' *io* si trovassero due sostanze diverse, una che sente e l'altra che pensa? Vi sarebbero dunque allora nell' *io*, due

uomini, l'un senziente e l'altro pensante: e ciò è assurdo. 2.° Aristotele era ben lungi dall'avere questa opinione, che anzi disse essere l'anima vegetativa contenuta nella sensitiva, come il triangolo nel quadrato. Ora, il triangolo non è contenuto nel quadrato come cosa essenzialmente diversa da lui, ma ciò che è triangolo quanto alla possibilità è quadrato quanto alla realità. E altronde, siccome presso Aristotele l'anima sensitiva si comporta rispetto alla ragionevole come la vegetativa rispetto alla sensitiva, così non può esservi differenza specifica tra le tre anime.

A questa discussione succede quella se l'anima umana sia assolutamente immortale, e tuttavia mortale sotto certi riguardi, come pensò San Tommaso; ovvero se invece sia assolutamente mortale, e immortal solamente sotto un dato aspetto.

San Tommaso volle che il principio senziente ed il principio pensante fossero essenzialmente uno nell'uomo, che fosse assolutamente immortale, che soltanto in certi rapporti fosse mortale, che l'a-

nima sia la forma del corpo, che non ne sia l'unica motrice, che sia ripartita fra tutti gli individui della specie umana, ovvero che vi sieno tante anime numericamente diverse quanti son uomini, e finalmente che l'anima cominci ad esistere quando comincia il corpo, che però non sia prodotta dalla generazione, ma venga nel corpo da fuora, che Dio la crei, e in conseguenza che non cessi di esistere al momento della morte del corpo. Pomponazzi accordava problematicamente che i principj senziente e pensante dell'anima facciano un sol principio, ma rivocava in dubbio l'immortalità di tai principj (1) con le seguenti ragioni. 1.° Se l'immortalità dell'anima, come principio del pensiero, deriva dal non aver bisogno d'organo corporeo, e dall'elevarsi

(1) *De veritate quidem hujus positionis (immortalitatis animorum) apud me nulla prorsus est ambiguitas*, dice Pomponazzi, *cum Scriptura canonica, quae cuilibet rationi et experimento humano praeferenda est, cum a Deo data sit, hanc positionem sanciat. Sed quod apud me vertitur in dubium, est, an ista dicta excedant limites naturales, sic, quod aliquid vel creditum, vel revelatum, praesupponant, et conformia sint dictis Aristotelis, sicut ipse D. Thomas enuntiat.*

verso il soggiorno della eternità e verso il mondo trascendentale, la sua mortalità, come principio senziente, deriva dall' esigere necessariamente un organo corporeo; perchè entrambi i principj senziente e pensante debbon essere un solo. 2.° La maggior parte delle facoltà dell' uomo esprimono la mortalità; persino l' intelligenza, che è quella per cui può conchiudersi l' esistenza della immortalità, non è sviluppata nel maggior numero degli uomini, i quali rassomigliano molto più agli animali, e non si può chiamarli ragionevoli, fuorchè paragonandoli a creature ancor più animali di loro (1). Ma quanto è fragile l' intelliganza anche negli uomini più istruiti! Quanto profonda la nostra ignoranza della verità! Quanto angusta la sfera delle nostre cognizioni! *Causa, inquam, est, quia homo natura plus sensualis quam immoralis, existit*,

(1) Pomponazzi debbe aver avuto motivo di lagnarsi delle donne, perocchè nega loro in genere ogni specie di vera intelligenza. *Sicut fertur de mulieribus, quod nulla est sapiens, nisi in comparatione ad alias maxime fatuas.*

quod etiam apparet, cum multi in definitione hominis posuerunt mortale pro differentia. 3.° Per mostrare l'immortalità dell'anima bisognerebbe provare ch'ella può esistere separata dal corpo, e che il corpo non è necessario alla sua attività, nè come soggetto, nè come oggetto, e questo precisamente è quello che non può sapersi, ed Aristotele stesso dice che il pensiero non è possibile senza le immagini che dipendono dal corpo, di che ci è facil convincerci sopra noi medesimi, poichè noi non abbiamo il potere di nulla pensare senza il soccorso della intuizione, e la distruzione dell'organo intero al momento della morte strascina seco pur quella di tutte le intuizioni. 4.° L'anima è la forma del corpo organizzato fisico; e lo è non solo come anima vegetativa e sensitiva, ma ancora come anima pensante, di modo che non può essere separata dal corpo che le appartiene, ed è materiale. Nello svolgere questo argomento, Pomponazzi attacca molte obbiezioni, le quali dimostra essere assolutamente false, e in contraddizione con la

dottrina d'Aristotele. 5.° Se noi supponiamo che l'anima sopravviva alla morte dell'uomo, bisogna, giusta l'idea d'Aristotele, che scorgeva in lei una forma del corpo organico, che continui ad essere simultaneamente una sostanza vegetativa e sensitiva. Ma poi ch'ella è separata dal corpo, o conserva queste facoltà necessarie alle sue funzioni, o le perde. Nel primo caso, mancando degli organi indispensabili per mettere in azione le sue facoltà restano queste inerti ed inutili, locchè non puossi ammettere. Nel secondo caso, egli è contro natura che l'anima debba per tutta l'eternità essere imperfetta e priva delle sue facoltà, dunque è mortale. 6.° Pomponazzi accordava con S. Tommaso essere l'anima la forma reale del corpo, e non soltanto il suo movente, a patto però ch'ella abbia una natura materiale; perchè se fosse spirituale non si intenderebbe la possibilità della union sua col corpo, nè confutare gli averroisti, de' quali anche San Tommaso escludeva l'ipotesi. 7.° Non meno incomprensibile trovò Pomponazzi la dif-

ferenza numerica delle anime ammessa da san Tommaso, e da lui pretesa indipendente dall' accoppiamento dell' anima in genere con la materia, la qual deve secondo altri contenere il fondamento della differenza. Converrebbe allora, diceva egli, che una sola e stessa intelligenza, la Divinità stessa, potesse esser divisa assolutamente, come la più tenue particella di materia è ancora divisibile all' infinito, locchè non è possibile di accordare. 8.° Finalmente Pomponazzi dichiara che San Tommaso era in contraddizione con la filosofia aristotelica, quando ammetteva che le anime sono il prodotto, non già della generazione, ma di una creazione divina immediata. Secondo Aristotele, il mondo è eterno, ed ogni origine dipende da una serie non interrotta di cause e di effetti, cioè dalla generazione. Nel sistema peripatetico, Iddio non crea nemmeno immediatamente, ma sempre per via delle cause mediate. La conclusione di San Tommaso, che l' anima non essendo generata non può perire, non ha dunque alcun va-

lore. Giusta Aristotele ciò che rimane eternamente nella sua esistenza non ha mai cominciato: se quindi l'anima sopravive, come vuole S. Tommaso, ella non ebbe principio, e non fu creata immediatamente da Dio.

Confutata così la dottrina di S. Tommaso intorno la sopravvivenza dell'anima dopo la morte, Pomponazzi svolge la sua con maggior precisione. Le anime vegetativa, sensitiva, e pensante non formano che una sola sostanza, la quale, a parlar propriamente, è assolutamente mortale, ma sotto certi riguardi è anche immortale. Egli dunque novellamente e in tono dommatico percorre le basi della confutazion precedente, ed insiste in particolare sulla proposizione che l'anima non saprebbe pensar senza immagini, e che non può sollevarsi alle idee generali fuorchè partendosi dalle particolari. L'anima umana si trova fra le intelligenze pure ed eterne, ossia le sostanze isolate, le forze motrici, immobili esse stesse, senza disarmonia, miscuglio, nè complicazioni, e le sostanze materiali: essa

partecipa della natura di que' due ordini, ma nondimeno prende una maggior parte a quella del secondo. *Intellectus et volontas in nobis non sunt sincere immaterialia, sed secundum quid et diminute, unde verius et rario, quam intellectus appellari dicitur; non enim, ut ita dixerim, intellectus est, vestigium et umbra intellectus.* Tutta la discussione di Pomponazzi a ciò si riduce: L'intelligenza assoluta, come intelligenza, è assolutamente pura, senza miscuglio, e distinta dalla materia; ma quella dell'uomo, oltre tai qualità, possiede anche le contrarie; perocchè ella è separata dal corpo, considerato come suo soggetto, e non è separata dallo stesso corpo, considerato come suo oggetto. L'intelligenza assoluta, e come tale, non è nemmeno in verun modo la forma del corpo organico, perchè le intelligenze pure non hanno bisogno per pensare di un organo, che loro è necessario soltanto pel moto. All'incontro l'intelligenza umana è la forma del corpo organico, come di suo soggetto, e sotto questo rapporto

non può separarsi dal corpo, che invece ne è separabile riguardandolo come suo oggetto. Non vi ha dunque contraddizione nella aristotelica asserzione da Pomponazzi adottata, cioè che l'anima sia propriamente mortale e impropriamente immortale. Ella è immortale come intelligenza pura e semplice che non ha nè sentimento fisico, nè coscienza, nè memoria, nè immaginazione; è mortale come intelligenza umana, che costituisce la forma del corpo organico e il principio della attività vivente di esso corpo, e che ha sentimento fisico, coscienza, memoria, ed immaginazione, facoltà tutte che cessano colla morte del corpo, essendo impossibile di comprendere una forma di corpo organico che sia separata dal corpo stesso. L'anima, come pura intelligenza, è oggetto del corpo, e distinta da lui; ma come intelligenza umana, ne è il soggetto, e non può separarsene. Nel primo caso l'anima è immateriale e nel corpo; nel secondo è materiale e parte integrante del corpo (1).

(1) L' anima ragionevole di Aristotele, e di Pompo-

nazzi seguace d' Aristotele, considerata separatamente dalle anime vegetativa e sensitiva, non è altro che il puro principio del pensiero, la pura intelligenza, la pura coscienza, il puro *io* dè' filosofi de' nostri giorni. Questo puro *io* è nell' uomo necessariamente unito all' *io* fisico, rispetto al quale soltanto si può isolarlo astrattamente e distinguerlo. Donde nasce che l' idea dileguasi per noi, volendo prenderlo nel senso assoluto e senza l' *io* fisico. Ammettasi dunque, se si vuole, un principio puro e assoluto del pensiero, questo principio non ha la coscienza, onde è come se non esistesse, anche supponendo che sorviverebbe al corpo. La quale sopravvivenza dell' anima intellettuale al corpo, ma senza coscienza, è ciò che Pomponazzi chiama *immortalità non propria dell' anima.* Il filosofo italiano attribuiva al corpo l' *io* fisico; fondamento della coscienza, perchè lo riguardava come la forma. La morte dunque lo distrugge al tempo stesso del corpo, ed ecco in che consiste la mortalità propria dell' anima. Non si può decidere se i peripatetici avessero in ciò torto o ragione, non essendo possibile scoprire se il principio del sentimento risieda nell' *io* assoluto, ovvero se il corpo organico ne costituisca una condizione necessaria. Le ragioni teoriche somministrate dall' osservazione rendono più verisimile il secondo caso, onde hassi ad applaudir Pomponazzi che disse aversi più argomenti in favore della mortalità dell' anima che contro. Giova riflettere che i peripatetici nella dottrina loro della immortalità consideravano il puro *io* come intelligente, e non accordandogli, per quanto pare, la volontà, non si facean carico delle ragioni ch' ella poteva offerire in favore del domma. Imperrocchè avrebbero dovuto confrontare l' idea dell' *io* all' *io* volente come forza, e avrebbero allora trovato un carattere reale che mancava al sem-

plice *io* intelligente, che la mente confonde con una unità logica. Oltre a ciò sarebbero giunti all' idea dell'*io* come principio della libertà, e allora assai maggiore facilità ottenevano per sostenerne l' immaterialità. Nondimeno, ben considerata ogni cosa, il domma della immortalità dell'anima non avrebbe per anco ricevuto più solidi fondamenti. Pretendevano i peripatetici che l' *io* puro sia immortale, ma il dubbio sta in sapere se abbia la coscienza senza il corpo. La soluzione di questo problema presenta difficoltà anche maggiori, ove si ricorra all'idea dell' *io* volente liberamente; perchè la libertà supera precisamente tutte le condizioni della coscienza e del sentimento. Ma una immortalità senza coscienza, una semplice sopravvivenza della sostanza intelligente e dotata di volontà libera, che nulla può nè conoscere nè volere senza le intuizioni per mezzo de' sensi, altro non è realmente che una mortalità. Ne si può ricorrere a verun dommatismo metafisico tratto dalla natura stessa dell' anima per confutare la teoria di Pomponazzi, che da questo lato offre un alto grado d'interesse alla scienza filosofica. Essa ci prova che il dommatismo metafisico dell' anima, spinto con tutto il suo rigore, strascina seco quasi inevitabilmente la mortalità dell' anima stessa, e che per lo meno sarà impossibile di giammai dimostrare il contrario. Io giudico i ragionamenti di Pomponazzi pei meno parziali e i più filosofici che possediamo su questo punto di dottrina. Chi vuol dimostrare la immortalità impropria dell'anima contro il filosofo italiano, non ha bisogno di cercar la prova della sopravvivenza dell' anima stessa, poichè anche Pomponazzi l'ammette; ma deve provare la possibilità della coscienza e della identità di persona dopo la morte: e ciò sarà sempre impossibile. Dopo Aristotele, Pompo-

vazioni contrarie alla sua teoria. Se l'anima è mortale, non si intende quale esser possa la destinazione dell' uomo, e perchè abbia l'intelligenza, che gli animali non hanno. Ammettendo siffatto supposto, egli è tanto più infelice, perchè la sua ragione gli procura una idea di felicità, di cui mancano gli animali, e la morte dee parergli anche più spaventosa. Non debbe dunque allora, ragionevolmente parlando, mettere la sua vita in pericolo in nessuna circostanza,

---

nazzi è quegli che più d' ogni altro ha diretto l' attenzione e a buon diritto, su questo stato della questione. Il discepol suo Giacomo Zabarella, e più tardi il Cremonini, fecero lo stesso. Non si sa capire come i nuovi metafisici dimostratori della immortalità dell' anima, non vi abbiano avuto il menomo riguardo, o abbiano leggermente lambito sopra un punto sì capitale, come se la coscienza dopo la morte fosse una idea che si sottintendesse, e che non altro facesse d' uopo che di provare la sopravvivenza dell' *io* puro ed intellettuale. Anche la materia del corpo persiste dopo la morte, ma non resta perciò un corpo umano. Quindi, anzi che trattar di eretica la dottrina di Pomponazzi, quando fu conosciuta, si avrebbe dovuto confutarla. Dirò bene che nè egli, nè Aristotele, si accorsero che l' *io* puro non è altrimenti l' anima, ma soltanto una idea radicale o fondamentale dell' anima: ma era riserbato a Kant di farne la scoperta.

nè per dovere, nè per amicizia, nè per amore di patria, e veggonsi scomparire tutte le virtù più nobili e più sublimi della umanità. Dio non è più il padrone del mondo, ovvero è un crudele tiranno, proposizioni entrambe empie del pari. Tutti i legislatori, tutti i fondatori di religione, e tutte le nazioni civilizzate, che credettero e credono in un'altra vita dopo la morte, si ingannarono: locchè è assai strano. Bisogna negare la verità storica di tutte le apparizioni degli spiriti, di tutti gli ossessi, di tutte le profezie, di che si hanno mille e mille testimonianze. Aristotele è in contraddizione con se medesimo quando sostiene la mortalità dell'anima, e vuol nondimeno nella sua Etica che la sorte della posterità interessi i passati avi, e che le buone azioni trovino la ricompensa loro dopo la morte. Insomma fa maraviglia il vedere che l'immortalità dell'anima si è sperata precisamente dagli uomini più virtuosi; e che all'incontro i più depravati ne abbiano dubitato (1).

(1) Quest' ultima obbiezione viene dal Pomponazzi

Le risposte che Pomponazzi diede a codeste obbiezioni sono ingegnosissime, ma debolissime. L' uomo, dic' egli, non può avere altro destino che quello corrispondente alla sua natura ; ed ha tanta ragion di lagnarsi di non avere una sorte miglior di quella che la sua natura comporti, quanto l'avrebbe una pietra di non essere sensitiva. La natura umana, sì negli individui che nella specie, altro destino non comporta che quello di sviluppare le disposizioni speculative, morali, e meccaniche, secondo il carattere individuale che hanno, e secondo i rapporti, in cui ciascun uomo si trova co' suoi simili. Lo sviluppo delle disposizioni morali è il più importante, per essere anche il più necessario alla conservazione

---

espressa in questi termini: *Omnes hujus sententiae (mortalitatis animorum) sectatores fuerunt et sunt viri impiissimi et scelestissimi, sicut Epicurus ignarus, flagitiosus Aristippus, insanus Lucretius, Diagoras dictus Athenis Epicureus, bestialissimus Sardanapalus, et omnes quorum conscientia premitur a flagitiosis criminibus: at contra viri sancti et justi, quorum immaculata est conscientia, asseveranter eam (animam) immortalem pronuntiant.*

del genere umano. Quello delle altre non può nè debb' essere che secondario. Bisogna che tutti gli uomini sieno giusti e buoni, ma non che sieno filosofi o artisti consumati; anzi l'interesse della società esige che le grandi e le mediocri cognizioni o capacità sieno ripartite in maniera diversissima fra gli individui, onde l'uno dipenda dall'altro, e tutti cooperino al ben generale. L'uomo dee tenere dietro al suo destino per quanto la natura glielo permetta, e il destin suo cessa con la morte. Noi ricevemmo la vita sotto la condizion di morire; e non dobbiamo temer la morte, perchè dopo essa tutto è finito. Ma a malgrado della sua mortalità, altresì ha l'uomo sopra gli animali un immenso vantaggio, che è frutto della maggior nobiltà della sua natura. (1). Il dovere che vuole che in certe occasioni facciasi il sagrificio dei

---

(1) *Quis mallet esse lapidem vel cervum longæ vitae, quam hominem quantumcumque vilem! . . . . Nam quæcunque particula sententiae et virtutis preponenda est omnibus delectationibus corporalibus, imo et regnis ipsis, in quibus superabundant tyrrannides et vitia.*

nostri beni, de' nostri piaceri, e persin della vita, non perde nulla della sua dignità e del suo carattere obbligatorio, quand' anche si sostenga la mortalità dell' anima. Trà i molti beni conviene scerre il maggiore, come tra i mali il minore. La virtù ottiene in ricompensa la felicità, e il vizio è punito dalla sciagura; dunque quella a questo va preferita. Sagrificare la propria vita al dovere, alla salute della patria, ed all' amicizia è assai miglior cosa agli occhi dell' uomo dabbene che una vita ignominiosa e colma di turbamenti, che è cagionata dalla servitù della patria, o della sventura delle persone a noi care. Come può dunque la convinzione della mortalità dell' anima opporre alcuno ostacolo alla virtù? Pomponaccio procura pure di giustificare la Divinità; e dice che malgrado la mortalità dell' anima la virtù ed il vizio non resta mai nè vilipesa nè impunito. La virtù porta in se medesima la propria ricompensa, perchè fa l' uomo felice; ed il vizio trae seco il castigo, perchè lo fa sciagurato. Che se il bene venisse

ricompensato accidentalmente, parrebbe allora ch'ei scemasse di pregio, laddove sembra anzi divenir più prezioso quando riman senza premio. Chiesto un giorno Aristotele qual profitto avesse tratto dalla filosofia, il saggio rispose: quello di fare per amore alla virtù ed orrore al vizio ciò che voi fate soltanto per isperanza di premio, o per timor di gastigo. Del resto, come accade egli che alcuni uomini sono accidentalmente puniti, ed altri nol sono? La soluzione di questo problema parve al Pomponaccio straniera al suo soggetto. Non andando esente di errore nessuno uomo, non è delitto il pretendere che tutti gli uomini si sono parimenti ingannati intorno una data opinione. Ammettasi che tre sole religioni vi sieno, la cristiana, la giudaica, la musulmana: le due ultime sono false, eppure moltissimi uomini le hanno creduto e le credono ancora. Oltre a ciò, i legislatori ebbero parimenti intenzioni politiche e morali, quando stabilirono come articoli di fede il domma della immortalità dell'anima, e quello di uno stato

di rimunerazione dopo la morte (1). Al possedimento degli spiriti, alle apparizioni de' Genii, ec., Pomponaccio le dichiara favole, o furberie inventate

---

(1) Il seguente passo del trattato di Pomponaccio parmi tra tutti il più ardito e il più pericoloso, per l'abuso che potrebbesi farne. *Politicus est medicus animorum; propositumque politici est, facere hominem magis studiosum quam scientem, modo secundum diversitatem hominum diversis ingeniis incedendum est ad hunc finem consequendum. Aliqui enim sunt homines ingenii et bene institutæ naturae, adeo quod ad virtutem inducuntur ex sola virtutis nobilitate, et a vitio retrahuntur ex sola ejus foeditate, et hi optime dispositi sunt, licet perpauci sunt. Aliqui vero sunt minus bene dispositi, et hi præter nobilitatem virtutis et foeditatem vitii, ex praemiis, laudibus et honoribus, ex poenis, vituperiis et infamia, studiosè operantur et vitia fugiunt; et hi in secundo gradu sunt. Aliqui vero propter spem alicujus boni, et timorem poenae corporalis studiosi efficiuntur. Quare ut talem virtutem consequantur statuunt politici vel aurum, vel dignitatem, vel aliquid tale; ut vitia vero fugiant, statuunt vel in pecunia, vel in honore, vel in corpore, seu mutilando membrum, seu occidendo, puniri. Quidam vero ex færocitate et perversitate naturæ nullo horum moventur, ut quotidiana docet experientia, ideo posuerunt virtuosis in alia vita præmia æterna, vitiosis vero æterna damna, quæ maxime terrerent. Major pars hominum, si bonum operatur, magis ex metu æterni damni, quam spe æterni boni operatur bonum, cum damna sint magis nobis cognita, quam illa bona æterna; et quoniam*

dai preti (1), o illusioni di ottica, o finalmente chimere abortite dall'immaginazione. Bisogna pur osservare che il domma della mortalità dell'anima ammesso da Aristotele non contraddice alle opinioni che il greco filosofo manifesta nella sua Etica, perchè queste posano sui pregiudizj del volgo. La verità dell'ultima obbiezione è positivamente negata dal Pomponaccio. Prova egli con la storia della letteratura, che uomini eccellenti, tra i quali pone Omero, Simonide, Ippocrate, Galieno, Plinio, e Seneca, credevano alla

---

hoc ultimum ingenium omnibus hominibus potest prodesse, cujuscumque gradus sint, respiciens legislator pronitatem viarum ad malum, intendens communi bono sanxit: animam esse immortalem; non curans de veritate, sed tantum de probitate, ut inducat homines ad virtutem; neque accusandus est politicus.

(1) *Multi sacerdotes et custodes templorum quatuor virtutes cardinales commutaverunt in ambitionem, avaritiam, gulam, et luxuriam, et ad haec vitia omnia alia consequuntur. Quare ut optatis perfruantur, his fraudibus et fictionibus utuntur, sicut tempestate nostra aliquando contigisse scimus.* Pomponaccio, cosa assai singolare, spiega astrologicamente il demonio di Socrate, ed i genj chiamati *tutelari*, e lo risguarda come effetto della costellazione, sotto cui si nasce, il destino di ciascuno uomo, che si suole attribuire ad un genio.

mortalità dell' anima, mentre altri, pieni di vizj, ammettevano il senso contrario; ed aggiugne: *Perfectius asserentes animam mortalem melius videntur salvare rationem virtutis, quam asserentes ipsam immortalitatem. Spes namque praemii, et poenae timor, videntur servilitatem quandam importare, quae rationi virtutis contrariatur* (1).

---

(1) Non si può negare che il Pomponaccio non manifesti uno splendido ingegno nella maniera con che espone le precedenti obbiezioni, e cerca di confutarle. La purezza della sua morale merita poi maggiormente la nostra ammirazione per averle somministrato nuove armi tratte dal domma della mortalità dell' anima. Le sue opinioni hanno molta analogia con quelle di un filosofo assai moderno, autor delle *Lettere sull' ateismo*. Ma i suoi ragionamenti non provano sempre ciò che dovrebbero dimostrare. 1.° Si può e si debbe accordargli che fa d'uopo che il destino dell' uomo corrisponda alla sua natura; ma non ne segue che sia limitato, come quello degli animali, alla vita di questo mondo. Appunto perchè l' uomo è un ente ragionevole e libero, carattere che lo diversifica specialmente dal mondo organico od animale, le sue disposizioni non trovano in questa vita lo scopo dello sviluppo loro. Questa circostanza ci autorizza senz' altro a prestar fede praticamente al domma della immortalità dell' anima, e (quanto a ciò che concerne particolarmente lo sviluppo delle disposizioni morali) credere che l' identità dell' *io* persista dopo la morte, benchè sia impos-

sibile di spiegarne teoricamente il come. 2.° Se si ammette che l'anima sia mortale, il sommo bene consiste evidentemente nella conservazione della vita e della felicità terrena. Egli è falso che virtù e vera felicità sieno identiche, opponendosi a questa proposizione anche la filosofia di Aristotele. La virtù è la condizione della felicità vera nel mondo morale, ma non perciò costituisce la felicità. Dunque, se l' anima è mortale, il dovere si fonda o sul cieco istinto della intelligenza, che lo basa sulla sua propria distruggibilità, locchè implica contraddizione; o non conserva il suo carattere obbligatorio se non fino che si trova maggiore felicità ad adempirlo, che a sottrarsene. Ma allora vi si adempie per egoismo; perchè se io preferisco la morte ad una vita piena di vergogna, di affanni, e di miseria, io non opero per dovere, ma per sottrarmi alla sciagura. E questa conseguenza è contraria al principio morale del Pomponaccio. Convien dunque: o che l' anima sia immortale, o che non vi sia dovere. 3.° È vero che tanto più pregiata è la virtù, quanto è più disinteressata, quanto è più combattuta nel corso della vita dalle disgrazie e dai mali, e quanto meno spera sulle ricompense future; ma non perciò la Divinità viene ancora ad essere giustificata, se l' anima è mortale, perchè la virtù quanto è più pura tanto maggiore felicità reclama dalla giustizia di Dio. La sproporzione che si osserva nel mondo tra il merito e le ricompense, tra i misfatti e le punizioni, avea bisogno di una spiegazione, benchè Pomponaccio credesse poterne tacer le cagioni; e questo era il solo mezzo per impedire che non si trovasse un argomento contro la mortalità dell' anima, ricorrendo alla giustizia di Dio per rendersi ragione di cotale spropor-

cio era precedentemente arrivato col soccorso della metafisica, cioè la mortalità propria, e l'immortalità impropria dell'anima, rimaneva irremovibile secondo lui. Tuttavia, anzi che stabilirlo per domma sul finir del suo libro, lo propone come un dubbio, e riporta a Dio la soluzion

---

zione. 4.° Non si può certamente sostenere che una opinione sia vera per essere stata adottata, ed esserlo tuttora, da tutti gli uomini, o dalla maggiorità di essi; ma il fatto merita sempre di essere maturamente esaminato, soprattutto quando trattasi di opinioni, che hanno rapporto alla pratica della vita, e di cui per conseguenza può presumersi che il fondamento risieda nella natura pratica dell' uomo. Ma questo esame il Pomponaccio assai male eseguì. Egli accorda agli antichi legislatori e fondatori di religioni una politica infinitamente più raffinata di quella che realmente possedevano. Se Leon X avesse predicato un nuovo Dio, ben poteva calcolare come il Pomponaccio suppone che ragionassero essi, ma è certo che ammettendo il domma della immortalità dell' anima, essi non fecero che seguire il proprio impulso, ed ubbidire alla credenza de' loro contemporanei. 5.° Ciò che Pomponaccio scrive contro la prova tratta dalle visioni, apparizioni, ec.; non che il modo con che spiega l' apparente contraddizione di Aristotele, merita il nostro assenso. L'ultimo argomento, oltre molte inesattezze istoriche, contiene anche una falsa asserzione, quella cioè che i nemici del domma della immortalità stabiliscano la virtù sopra fondamenti più solidi, che quelli che lo adottano.

del problema. Ma non convenendo lasciar gli uomini nell'ignoranza sopra questo articolo, poichè il domma della immortalità o mortalità dell'anima esercita sì possente influenza sulla pratica della vita, Pomponaccio ritorna ai precetti del cristianesimo, secondo i quali l'anima è immortale, e vi presta una cieca fede come a rivelazione del cielo. *Animam esse immortalem est articulus fidei. Ergo probari debet per propria fidei; medium autem, quo innititur fides, est revelatio et Scriptura canonica.*

Se domandasi ora qual veramente fosse l'opinione di Pomponaccio intorno la natura dell'anima, i fatti storici giunti a nostra cognizione non ci permettono di risponder altro se non che, come filosofo seguace dello spirito del vero peripatetismo, e guidato anche da altri argomenti metafisici, dubitava assai della immortalità dell'anima, negava la possibilità di provarla ad evidenza, sia col ragionamento sia con la sperienza, e quindi credeva infinitamente più verisimile la di lei mortalità; ma che, come

cristiano, cessava di ascoltar la voce dello spirito speculativo, e credeva nella rivelazione, la qual promette l'immortalità dell'anima, ed uno stato di rimunerazione dopo la morte. Noi non sapremmo decidere con certezza s'egli prestasse una sincera fede a questo domma della religion positiva; da un lato potrebbesi congetturare il contrario, perocchè riguardava l'introduzione della dottrina della immortalità, come un tratto di politica de' fondatori delle religioni, tra' i quali poneva espressamente a mazzo Gesù Cristo, Mosè, e Maometto; ma dall'altro lato egli asseriva e dichiarava sì formalmente e solennemente di esser convinto della divinità e de' dommi di Cristo, e son sì puri i sentimenti morali ch'ei manifesta, e pajono partir dal cuore sì fattamente, che lo storico imparziale della filosofia non può farsi lecito di accusarlo d'ipocrisia. Nondimeno egli è impossibil negare che si ha forte sospetto della sua veracità e buona fede, tanto più che i filosofi, prima e dopo di lui, usaron tutti ricorrere alla stessa formola sanatoria, quasi sempre vuota di

senso in bocca loro, dicendo di riconoscere senza restrizione l'autorità della Chiesa anche in materia di filosofia.

Il trattato *De fato, libero arbitrio, et praedestinatione, libri quinque*, non è meno importante sotto l'aspetto filosofico. Ancorchè questi difficili oggetti fossero già stati discussi da molti scrittori antichi e moderni, Pomponaccio non si trovò soddisfatto delle fatiche de' suoi predecessori. Il primo libro è principalmente diretto contro il trattato *De fato* attribuito ad Alessandro d'Afrodisea, filosofo favorito dai dotti di quest'epoca. Gli altri si riferiscono ad alcune opinioni di peripatetici e di filosofi seguaci di altre sette, e Pomponaccio vi espone egli pure la sua. Tanto in quest'opera, come nel libro *De immortalitate animæ*, egli assume il tono di uno scettico, che espone i suoi dubbj e confessa la propria ignoranza per indurre gli altri a meglio e più facilmente istruirlo; benchè i ragionamenti in questo trattato contenuti, e le conseguenze che ne risultano, abbiano essenzialmente un carattere dommatico.

Alessandro d'Afrodisea sostenne contro gli stoici l'indeterminatismo assoluto; ma, sebben Pomponaccio avesse in grande stima quel peripatetico, pur non trovò convincenti le sue ragioni, e prese sino a certo punto a difender gli stoici. Alessandro diceva non darsi cause prefisse per le cose accidentali, perocchè allora cesserebbero queste di essere accidentali: il destino ammesso dagli stoici distruggeva ogni specie di accidente, perchè supponendo che le cause determinino sempre necessariamente, niente può al tempo stesso avvenire e non avvenire: esser provata la libertà dell'uomo dalla facoltà sua di deliberare prima di agire, dal biasimare o lodare le azioni, dall'andarne egli o lieto o pentito: finalmente essere il libero arbitrio un fatto, la causa del quale è così inutil di chiedere, come è inutile di cercar quella delle qualità radicali delle cose naturali, e di voler sapere, per modo di dire, perchè il fuoco riscaldi.

Pomponaccio risponde che essendo tutte le cause date a un tempo stesso, l'ef-

fetto parimenti debbe di necessità accadere, e per conseguenza le cose accidentali hanno sempre una causa determinata. Il caso, come tale, non puossi ammettere, fuorchè per motivo della imperfetta cognizione che abbiam delle cose, e in quest' aspetto esso conciliasi col destino. Quanto all'argomento in favore del libero arbitrio tratto dalla deliberazione che l' uomo prende prima di agire, dagli elogi o dai rimproveri dati alle azioni, dal pentirsene, ec.; si può opporgli il ragionamento seguente: La volontà, che assolutamente è stata data per qualche cosa, o viene determinata da una causa esterna, o si determina da se stessa. La prima supposizione conduce al determinatismo: la seconda contraddice il principio Aristotelico che una stessa causa non può determinarsi al tempo medesimo in due diverse maniere, cosicchè ella distrugge del tutto la determinazione spontanea e libera della volontà. La deliberazione appartiene alla classe delle cause determinanti; e il pentimento è un effetto determinato, e non toglie che un avvenimento

accaduto non sia accaduto, e quindi posa sulla opinione immaginaria che uno avrebbe potuto operar altrimenti di quel che fa. Elogio e biasimo, atto meritorio e colpabilità, entrano egualmente nel sistema del determinatismo. L' uomo non può esser padrone delle sue azioni, se Dio ha tutto previsto e determinato anteriormente con una certezza invariabile ed immutabile. Così Pomponaccio confutò gli argomenti di Alessandro Afrodiseo contro il destino degli stoici.

L' intenzion sua però non era di sostenere assolutamente l' indeterminatismo, ma volle soltanto mostrare prima di tutto, che Alessandro non aveva *distrutta* quella dottrina, poscia discutere più parzialmente e con maggiore profondità le opinioni delle altre sette filosofiche su quest' oggetto. Egli prende la voce destino nel senso volgarmente accettato, secondo il quale significa che tutto ciò che accade nel mondo è necessario effetto di una causa esteriore, senza la quale non sarebbe accaduto, e che se non accade, deriva pur dalla impossibi-

lità che accadesse. Il destino corrisponde alla Providenza divina, ed è il contrapposto della libertà. Non trattasi di decidere se Dio, se gli Angeli, se le intelligenze in genere abbiano libertà, ma basta il sapere che l'uomo ha la scienza di tal facoltà, perchè se essa è in lui, realmente allora non può ogni cosa essere determinata dalla sorte. Ma la Providenza divina sembra trovarsi in contraddizione col libero arbitrio; e in fatto, se essa conosce tutte le azioni degli enti naturali, e se le regola tutte, son dunque tutte determinate da lei, e non vi è più libertà; dunque quando si suppone una Providenza divina, si ammette in certo modo anche un destino che distrugge la libertà; che se si ammette la libertà si rovescia al tempo stesso e la Provvidenza, e il destino. Nondimeno egli è impossibile di negare l'esistenza obbiettiva della libertà, della Provvidenza, e del destino, considerando ciascuno di questi principj separatamente, e astrazion fatta del mutuo loro concorso. Rivocare in dubbio la Provvidenza sarebbe

bestemmia, e non voler ammettere la libertà sarebbe un contraddire la sperienza e la coscienza. Ognuna sembra sussister benissimo, considerandola isolatamente, e il contrasto allora solo divien manifesto, che si uniscono insieme rapporto ad un solo e stesso oggetto agente. Quinci nascono le opinioni infinitamente diversificate de' filosofi, nessuna delle quali, giusta l'osservazione di Pomponaccio, riesce soddisfacente, e non soggetta a forti obbiezioni.

Quì Pomponaccio discorre le varie opinioni filosofiche a lui note, e le critica con molta sagacità, esattezza, ed imparzialità. Non dappertutto però si mantiene stretto osservatore della verità storica; perocchè ad alcuni antichi filosofi attribuisce egli tali ragionamenti, cui non pensarono mai, e ch' egli suppone perchè analoghi al resto della dottrina loro, o inerenti ad altre proposizioni staccate dal sistema che professavano, sebbene la storia insegni, che coloro cui ne attribuisce l'invenzione erano anzi del contrario sentimento. Generalmente espone

la filosofia de' suoi predecessori sul destino, sulla Provvidenza, e sul libero arbitrio, quale avrebbe potuto essere, e adopera a quest' effetto i fatti storici che gli erano noti. Assai più fedele alla storia si mostra rispetto alle dottrine dei peripatetici, degli stoici, di Boezio, e dei filosofi cristiani. Io non posso tener dietro alla sua critica de' ragionamenti degli antichi sul determinatismo e l' indeterminatismo, e mi limiterò a far conoscere i principali oggetti sui quali versano le sue osservazioni, non che le conseguenze ch' egli ne cava. Il suo trattato esaurisce quasi tutti gli argomenti usati dal domınatismo in favore o contro questo articolo di dottrina, prima dell' epoca in cui nacque la moderna filosofia.

Alcuni sapienti dall' antichità ammettevano la libertà morale e negavano la Provvidenza divina, sia perchè dubitassero della esistenza di Dio, come Protagora e Diagora; sia che come Epicuro credessero gli Dij immersi in un felice riposo, per cui non avrebbero potuto inquietarsi del mondo e degli uomini senza

turbar quella calma, e interromper così la beatitudine loro; sia finalmente che stimassero incompatibili insieme Provvidenza e libero arbitrio, come pensò Cicerone. Altri accordavano l'esistenza simultanea della libertà e della predestinazione, ma credevano che questa non si estendesse al di là della luna, nè avesse per iscopo le cose sublunari, come fallibili, irregolari, istabili e fragili, qualità tutte che non possono in veruna maniera conciliarsi colla idea di un mondo governato da un Dio. Pomponaccio fa osservare che Calcidio, nel suo commento sul Timeo, attribuisce falsamente questa opinione ad Aristotele, e la confuta con l'autorità dell'Etica e del trattato *De bona fortuna* del filosofo Stagirita. Una terza setta non negava che il mondo sublunare fosse retto dalla Provvidenza divina, giacchè è determinato dalla influenza degli astri, e il movimento di questa dipendendo immediatamente da Dio, la Divinità quindi agisce immediatamente sul mondo sublunare; ma, volendo mettere la Provvidenza in

concordia col libero arbitrio, ella distinse il carattere generale delle forme sublunari dal carattere loro particolare: classificò nel primo le leggi naturali necessarie ed inevitabili, che in tal qualità sono soggette alla Provvidenza, e perciò appunto immutabili: e nel secondo tutte le cose accidentali, di cui fanno parte anche le azioni libere, perchè, giusta la natura loro, sono sconosciute alla Provvidenza divina, e non dipendono da lei. Questa setta, alla cui testa sono Aristotele e i suoi commentatori Temistio ed Avveroe, negava dunque il libero arbitrio rispetto alla Provvidenza generale o alle leggi necessarie della natura, e al tempo stesso dubitava della Provvidenza speciale rapporto alla libertà morale, trovandosi questa compresa nella idea della natura accidentale. Ma siccome l'onnipotenza e l'onniscienza di Dio, secondo l'opinion di Aristotele, hanno un limite, giacchè la natura accidentale non dipende da esse; e siccome il carattere generale dalla natura sublunare posa su quello particolare della medesima natura, di ma-

niera che la Provvidenza generale suppone parimenti la Provvidenza particolare, così i filosofi cristiani non accontentaronsi della prima, e ricorsero ad altre spiegazioni, le quali diversificano per alcune determinazioni accessorie. Secondo i più celebri ed i più dotti fra essi, la Providenza divina non solo è generale, ma anche speciale, malgrado il libero arbitrio, e malgrado la natura accidentale delle cose. Le cose sublunari spesse volte si oppongono, attesa la natura della materia loro, alle determinazioni delle cose celesti, e da ciò nasce la possibilità degli avvenimenti accidentali, ancorchè l'attività delle cose celesti sia sommessa alle leggi necessarie, che partono dalla Provvidenza, e che estendono gli effetti loro sino sulla natura sublunare individuale. Nè il libero arbitrio è dalla divina Provvidenza distrutto; perchè Dio vuole che l'uomo operi liberamente, e già gli è noto come opererà: dunque le azioni degli uomini sono libere benchè non possano accadere diversamente di quello che Dio ha previsto e voluto. Ma come

può la Divinità prevedere un' azion libera? Ecco la risposta a questo quesito: La Provvidenza non può essere riferibile che alle azioni future, e la determinazione di queste dipende unicamente dalla libera volontà: dunque, sin che le azioni sono future, e come tali si intendono, la Divinità non ha il potere di conoscerle preventivamente con certezza, essendo ancora incerta la libera determinazione della volontà. Ma le azioni future divengono tosto o tardi attuali, e, sotto quest'aspetto, Dio ne ha una cognizion certa. Tutti i tempi però sono collettivamente presenti in Dio; dunque si può capir col pensiero la coesistenza in lui della ignoranza delle azioni libere come future; e della scienza delle stesse azioni libere come attuali. L' invenzione di questa sottile arguzia, destinata a conciliare la possibilità della prescienza delle azioni libere di Dio con quella della libertà morale, è dovuta a San Tommaso, da cui Pomponaccio l' ha presa. Resta però un' altra difficoltà da risolversi. Se Dio non conosce le azioni fu-

ture se non come accidentali, dimandasi qual è la causa, per cui tra molte azioni accidentali, possibili, l' uomo ne eseguisca una di preferenza alle altre? Se la determina Dio, allora non vi è più libero arbitrio, e se si determina da se stesso ne segue in primo luogo, che l' uomo è indipendente da Dio, proposizione contraria a quella che la Divinità è base di tutto ciò che esiste; ed in secondo luogo che la scienza di Dio dipende dall' uomo che opera liberamente, giacchè è determinata dalla maniera con che l' uomo opera. Sant' Agostino aveva risposto, che la causa dell' azion libera ed effettiva dell' uomo non esiste, nè in Dio solamente, nè solamente nell' uomo, ma che trovasi in ambidue, di modo che da un lato, malgrado la libertà dell' uomo, Dio può esser la causa reale della sua esistenza ed attività, e dall' altro si può comprendere la libertà dell' uomo, ancorchè sia determinato ad agire dalla causalità di Dio. Ma Pomponaccio giustamente riflette che non vi è identità tra Dio e

l' uomo, come cause di uno stesso effetto (cioè di una azione umana), e che altro rapporto non passa tra essi fuor di quello che passa tra due uomini che tirano un battello, ciascuno de' quali ne cagiona l'effetto. L' uomo, come causa, si trova soggetto alla Divinità, ed è lo stromento di cui Dio si serve, e che debbe ubbidire alla impulsione del principio che lo fa entrare in azione; allora dunque le azioni degli uomini hanno rapporto colla destinazione di Dio. Pomponaccio è d'avviso che per evitare queste e più altre difficoltà prodotte dalle opinioni de' filosofi cristiani, gli stoici negarono il libero arbitrio, e gli sostituirono una Provvidenza divina, che agisce da se, non necessariamente ma liberamente, benchè l'effetto divenga necessario tostochè ella manifesta la sua azione. Nondimeno, oltre gli argomenti di Alessandro d' Afrodisea, altri e fortissimi se ne ha contro la dottrina degli stoici. Se tutti gli avvenimenti e tutte le azioni degli uomini sono determinate da Dio, autor primo della serie delle cause

e degli effetti, la Divinità si presenta sotto i colori dell' ente il più crudele ed ingiusto, sotto l' aspetto del principio del male, perchè ella stessa determina gli uomini a bene o male operare, e ciò non ostante li punisce nell' Inferno, senza lor colpa, o li premia nel Paradiso, senza lor merito (1). Altronde, l' o-

(1) *Videtur ex ista positione (stoicorum) sequi, quod Deus sit omnium crudelissimus carnifex, super omnes carnifices injustissimus, et denique omni malitia refertus, imo omnis malitiæ et defectus auctor: neque videtur, quod alium diabolum vel tentatorem malignum oportet ponere, quam ipsum Deum. Quid autem inopinabilius, quid stultius dici potest, quam talia de Deo dicere? imò horret animus, membra tremunt, totus homo efficitur extra se in audiendo vel excogitando talia de Deo. Apertum autem est, istud secundum stoicos sequi, quoniam aut anima humana ponitur immortalis, aut mortalis. Si immortalis maxima pars hominum in æternum cruciabitur in inferno. Verum hoc non est ex defectu ipsarum animarum, quando quidem secundum positionem ad talia sunt impulsæ ex ipso fato. Verum quid aliud de Deo dici potest, nisi ipsum maxime gaudere cruciatibus et ipsis delectari; ast parum lætari bonis hominibus, quando quidem viri boni sint velut phœnices in Aethiopia? Quanta sit etiam ejus injustitia, non est difficile videre, quando aliquos nullo merito præcedente tantum extollit, aliquos et nullo demerito deprimit, quod maxime injustum videtur.*

pinione degli stoici stabilisce un assurdo contrasto tra le idee di realità e di possibilità; perchè un'azione che non è accaduta non ha per conseguenza potuto accadere, ed un uomo, per esempio, che non ha mai riso, non ebbe nemmeno mai il potere di ridere. Se il libero arbitrio fosse una chimera, ne risulterebbe il più strano e incomprensibil contrasto nella nostra coscienza, la qual ci insegna a considerare la libertà morale come un fatto positivo.

Comunque tutte le opinioni degli antichi filosofi sin quì enunciate non soddisfacciano interamente alla critica di Pomponaccio, pure egli trattiensi su quelle de' cristiani e degli stoici, come le più ammissibili, e rifiuta assolutamente le altre. Ammette quelle de' primi come cristiano, e quelle dei stoici, come filosofo: perchè, quanto all'oggetto filosofico, oppone alla dottrina del cristianesimo le seguenti obbiezioni, che sono forti, e fortemente espresse. 1.° La prima sta nella difficoltà menzionata di sopra, cioè come le azioni degli uomini possano prendere l' origin

loro da Dio, e non ostante esser libere. 2.° La seconda è questa: Il cristianesimo impone all'uomo il dover sacro di trarre il suo prossimo dal sentier dell'errore, e di correggerlo de'suoi falli. Ma Dio sa tutto, e da tutta l'eternità conosce tutte le colpe degli uomini, perchè non ne li preserva egli stesso? Perchè non pecca egli in tollerarle, mentre pecca l'uomo in commetterle? 3.° Non solo Iddio non trae gli uomini dal male, ma li ha altresì circondati di tutte le seduzioni capaci a condurveli. La volontà dell'uomo non è men debole di quel che sia cieca la sua ragione: egli è spinto da tutti i lati alla voluttà ed ai vizj, per lui le virtù sono coperte di spinose difficoltà, e piene d'amarezza, come se Dio avesse precisamente avuto intenzione di fare un peccatore. Se vi son uomini al mondo che alla virtù si consacrano, soffrono persecuzioni e disgrazie, e periscono spesso di morte dolorosa, cosicchè sarebbesi tentato di credere che Dio li punisce perchè son

virtuosi. All' incontro i malvagi sono onorati, temuti, felici in tutto: locchè dee necessariamente ispirar freddezza per la virtù. Non fa bisogno di Satanasso nè de' suoi seguaci per guidar gli uomini al male, avendo lo stesso Dio moltiplicati bastantemente nella natura i modi di abbandonarsi al vizio e di allontanarsi dalla virtù. 4.° Si può col pensiero ideare un mondo composto di individui tutti virtuosi, o almeno che pochi malvagi contenga, ma il nostro è pien di malvagi e scarsissimo di virtuosi. Per qual ragione Iddio non preferì l'ordine primo delle cose? Che se egli ha scelto questo di cui siam testimonj, ciò vuol dire che esso era il più appropriato alla sua volontà. Dunque è Dio stesso che vuole che gli uomini pecchino, ed i malvagi non fanno che ubbidire al disegno divino del mondo, e seguir gli impulsi della natura che la Divinità diede loro.

Siffatte obbiezioni contro la dottrina del Cristianesimo crede Pomponaccio che attacchino molto meno, anzi pur non iscuotano l'opinion degli stoici, e quindi

come filosofo egli inclina maggiormente a questa, e cerca distruggere gli argomenti precedentemente esposti contr'essa. Dacchè la Provvidenza cessa di essere unicamente generale, e che anzi diventa speciale, Dio pare l'autor del male; e questa conclusione è inevitabile tanto nel cristianesimo quanto nello stoicismo. Ma trattasi di determinare quello de' due sistemi, in cui essa è più patente, e tale sembra la dottrina degli stoici, secondo l'esegesi di Pomponaccio. La perfezione dell' universo esige tutte le differenze e tutti i contrasti possibili, e ciò spiega la coesistenza del bene e del male, senz'aver bisogno di accusare la giustizia di Dio, il quale anzi non prende realmente questo carattere di giustizia, fuorchè allora che il numero de' contrasti e della differenza è compiuto nel mondo. Se non si ricorre a questa idea, e se non si fa servire di principio alle spiegazioni, la Divinità in mezzo alla creazione, parebbe un fanciullo che fa un castello di carte per rovesciarlo subito dopo. Ei basta il considerare che gli ele-

menti si convertono sempre gli uni negli altri, che un animale uccide l'altro, che la putrefazione delle sostanze vegetali ed animali è la culla di nuove produzioni, che le sfere cominciano a descrivere l'orbita loro per compiere il corso in un dato tempo, e lo finiscono per ricominciarlo da capo, finalmente che le piante, gli animali, ed anche l'uomo, fioriscono, indi maturano, poscia svaniscono. Troppo acuto era Pomponaccio per non accorgersi come questa teoria del bene e del male sia poco soddisfacente, ed entra quindi in molte particolarità per dimostrarlo; ma voleva che nel sistema degli stoici, cui serve di base, la Divinità fosse obbligata di permettere il male a cagione della sua necessità, mentre secondo i cristiani, potrebbe impedirlo; e tuttavia non vorrebbe opporvisi, locchè è infinitamente più forte. Ammettevano oltre a ciò gli stoici che l'anima o fosse assolutamente mortale, o che tornasse nel mondo intellettuale, e poscia si congiungesse ad un altro corpo umano. La qual teoria più

non permette di accusar Dio di crudeltà e d' ingiustizia, come puossi e debbesi fare secondo quella del cristianesimo, che suppone l' immortalità dell' anima, non che uno stato di premio nel paradiso, o di castigo nell' inferno, secondo che siasi bene o male vivuto. Per togliere il contrasto prodotto dal determinatismo stoico tra le idee di realità e di possibilità, Pomponaccio fa una distinzione, e dice che tutto ciò che è possibile in un modo qualunque non è altrimente reale, ma ciò soltanto è reale, la cui possibilità non incontra nessun ostacolo necessario che gli *impedisca* di realizzarsi. Un sasso tenuto sospeso cadrà inevitabilmente se lascisi andare; ma non cadrà nè potrà cadere, non perchè così porti la natura sua, ma perchè frappongavisi un ostacolo necessario. Insomma egli è un fatto certo di coscienza che noi possiam volere e non voler certe cose: questa proposizione non si mette in dubbio, ma solamente si nega che la causa di tale possibilità di volere e non volere risieda in noi, perchè noi

non sappiamo ciò che ci determina all'uno o all'altro, e quì precisamente sta il problema in questione, che gli stoici risolvono con dire che Dio è la causa assoluta delle determinazioni della volontà. Se questa soluzione è esatta, la libertà, benchè fatto della nostra coscienza, è apparente e illusoria.

Sebbene Pomponaccio preferisca il determinatismo stoico, pure nella sua qualità di cristiano, e anche rispetto alla immortalità dell'anima, egli assoggetta la sua convinzione filosofica alla fede che dice di avere ne' dommi della rivelazione, secondo i quali Dio stesso non è soggetto ad una cieca necessità e la volontà parimenti dell'uomo è libera. Si ristringe pertanto nel terzo e quarto libro a spiegare la possibilità della libertà assoluta, e far capire i suoi rapporti con la Provvidenza, quanto a lui pareva praticabile, conformandosi alla dottrina del cristianesimo. Ciò che è più da notarsi, è il suo sentimento sul rapporto che passa tra la volontà dell'uomo, la ragione, e gli oggetti. Egli critica e ri-

getta diverse opinioni emesse in proposito, e si riassume egli stesso dicendo: che le deliberazioni della intelligenza determinano la volontà nelle azioni libere; che per conseguenza l' intelligenza è attiva, e la volontà passiva; che la volontà ha quindi il potere di eseguire, o no, la risoluzione; ch' ella sceglie tra le opposte risoluzioni; che allora è sola attiva; e che l' oggetto, non che la deliberazione dell' animo, sono le condizioni necessarie della sua attività. Potrebbesi opporre, che la volontà debbe assolutamente volere ciò che la ragione giudica essere il meglio, di modo che non può essa trovarsi in codesto stato d' indifferenza. Ma Pomponaccio schiva questa difficoltà ammettendo che la libertà della volontà non sta altrimenti in poter odiare il bene e amare il male, cosa evidentemente impossibile, ma bensì in volere o non volere il bene e il mal conosciuti; la causa però di cotal facoltà di non volere non si può assegnare, consistendo precisamente in lei il libero arbitrio; e tutte le cause che si

volessero darle sarebber fisiche, e per conseguenza distruttrici della virtù. Quanto alla gran difficoltà di conciliare il male che risulta dal libero arbitrio con la prescienza di Dio, Pomponaccio allega gli argomenti ordinarj, e sì poco bastevoli: che Dio ha dato la ragione all' uomo per prevenire il male, e che gli era impossibile il far di più senza distruggere la libertà; e certamentente egli è un dovere per l' uomo quello di evitare il male verso il suo prossimo, ma non corre lo stesso dovere per la Divinità; la natura umana è tanto perfetta quanto poteva esserlo, e il vizio ci alletta non per sedurci e strascinarci, ma per dar più risalto al merito della virtù, e maggior pregio alle azioni dell' uomo, quando sappia resistere a quegli allettamenti.

Ammettendo che la dottrina del cristianesimo sia la sola valevole, quanto al rapporto fra il libero arbitrio e la Providenza, Pomponaccio non poteva nemeno credere al domma della predestinazione. Gli antichi filosofi non ebbero

questa idea. Se credevano alla immortalità dell'anima, era impossibile che pensassero alla predestinazione, perchè speravano l'immortalità sotto condizioni che non davan luogo a questa dottrina. Ma il cristianesimo dovea di sua natura arrivarvi, e così pure di sua natura doveva lo scetticismo opporvi i suoi dubbj (1). Le idee allora dominanti nella Chiesa cattolica intorno alla predestinazione avevano per autor San Tommaso (2). Que-

(1) Pietro Roccabonella medico, ed un de' maestri di Pomponaccio, raccontò a questi un giorno di aver veduto a Venezia un Gesuita, che dopo una predica sulla predestinazione secondo i principj del cristianesimo, si spogliò dell'abito dell'ordine suo, lo calpestò pubblicamente, e rinunciò allo stato ecclesiastico. Chiestogli il motivo di sì strano contegno, rispose. » Come poss' io sapere se Dio ab eterno mi ami o mi » odj, se m' abbia eletto pel regno de' cieli, o m' ab» bia escluso? Fino ad oggi ho digiunato, pregato, e » sofferto assai per amor della religione, e nondimeno io » sono forse eternamente dannato. Egli è dunque meglio » ch'io pensi al presente ed al certo, che al futuro e all'in» certo, e prescelgo di abbadare al mio ben essere in » questa vita, per quanto possa da me dipendere ». Questo ragionamento del Gesuita esprime nel modo il più sensato i dubbj che la sana ragione promove contro il domma della predestinazione.

(2) Il seguente passo prova la cieca confidenza che i Domenicani ponevano in S. Tommaso, e quanto sia in-

sto filosofo pretendeva che avendo Iddio voluto manifestare le sue perfezioni nell'atto della creazione, mostrò in alcuni la sua misericordia, in altri la sua giustizia; ond' è che alcuni uomini sono destinati alla beatitudine, altri alla dannazione, perocchè nessun d' essi potrebbe giugner da se alla eterna felicità, per essere tutti riprovati da Dio. Prova Pomponaccio che questa asserzione è interamente contraria alla ragione, ed alla na-

---

gegnoso lo scherzo che ne fa Pomponaccio. *Percelebre divulgatum est, precipue apud homines divi Dominici, divum Thomam habuisse a Redemptore, multis veraciter audientibus et non phantastice: omnia quæ per eum Thomam scripta sunt, quæ attinent ad philosophiam, verissima esse et recte declarata. Quod si verum est, nihil est quod in dictis his de predestinatione dubitem. Nam quamquam mihi falsa et impossibilia videantur, imò deceptiones et illusiones potius quam enodationes, tamen, ut inquit Plato, impium est diis et eorum filiis non credere, etsi impossibilia videantur dicere. Verum sive hoc, quod de eo fertur, verum sit aut non verum, adducam tamen in medium nonnulla, que mihi in his (dictis) a Thoma magnam dubitationem ingerunt, speroque multos ejus doctrinae imitatores fore (nam innumeri ferè sunt viri clarissimi in ea secta), qui mihi has dubitationes enodabunt, mentemque meam omni ignorantia purgabunt; nam intellectus morbi sunt ignorantia et error.*

tura di Dio. Dopo di che fa conoscere le sue proprie idee, che però non sono migliori. Dio, dic'egli, volle crear l'universo. Nulla mancar doveva nè alla forma nè alla materia del mondo, altrimenti non sarebbe stato un universo. Conveniva dunque che il mondo contenesse realmente tanto la creatura più perfetta come la più imperfetta, tanto ciò che è necessario come ciò che è accidentale, tanto ciò che è libero come ciò che non lo è. Stà dunque con la idea dell' universo che la volontà umana possa e non possa peccare; in conseguenza la predestinazione di Dio consiste soltanto nel potere che l' uomo ha di peccare, o di astenersene. Oltre a ciò, Dio ha riserbato per cert' uomini privilegiati una dose maggiore di felicità, che naturalmente non incontrasi seguendo il cammin naturale, ma a cui non si arriva assolutamente, se non mediante la Grazia. Dio ama gli eletti e i non eletti, ma preferisce i primi ai secondi. Nè ha egli predestinati gli uomini al male: al contrario vuole che sien tutti felici: salvo che non vuole che lo sieno tutti per effetto della sua grazia.

Le meditazioni di Pomponaccio sul determinatismo e l' indeterminatismo offrono un particolare interesse per la storia della filosofia, perchè si ristringono, quasi esclusivamente, da un lato a mostrare il contrasto che vi ha tra il libero arbitrio, e la Provvidenza divina, e dall' altro a togliere per quanto è possibile una tale contraddizione. Le ragioni favorevoli e contrarie al libero arbitrio derivanti dall' essenza dell' uomo e da' suoi rapporti con la natura, egli appena lambisce. Scorgesi dalle conseguenze ch' ei trasse dai suoi ragionamenti, che malgrado l' attenzione e la critica con che esaminò le opinioni de' suoi predecessori, e gli argomenti che usaron essi, onde scoprirne egli la verità, non potè nè dare una soluzione obbiettiva del problema, nè appagare il suo spirito filosofico subbiettivo; e in ciò rimase ancor più incerto che non era rimasto sul domma della mortalità o immortalità dell' anima. Ma rispondere teoricamente, e in modo che soddisfaccia alla questione, come si possa conciliare il libero arbitrio con la Prov-

videnza divina, era tanto impossibile, quanto risolvere con certezza apodittica, e con la teoria, il problema della natura mortale o immortale dell'anima, perocchè sono oggetti che sorpassano i confini della umana intelligenza. Il trattato *De fato, libero arbitrio, et predestinatione* presenta tutto il vantaggio, che ha sì di frequente la storia della filosofia trascendentale, quello cioè di mostrarci la vanità degli sforzi tentati dagli uomini i più assennati e ingegnosi per giugnere ad un risultato qualunque che tronchi la difficoltà. In fatto la sola cosa che la sana ragion dee fare, quando trattasi di siffatte materie, è quella di accoppiare alla persuasione fondata sulla coscienza che l'uomo è libero, e che rendesi meritevole o colpevole secondo che osserva o viola liberamente i suoi doveri, una modesta fede nella sapienza e nella bontà del Creatore del mondo e del Padre dell' uman genere, che esce dei confini della natura e della libertà, e che di entrambe si vale pel compimento dello scopo generale, che è il

sommo bene, ma che sottrae pur dai nostri occhi la sua santa volontà e non ci permette di scoprire i mezzi di cui si serve.

Non men rimarchevole delle due precedenti, è la terza opera di Pomponaccio intitolata *De incantationibus* (1). L'oggetto dell'italiano filosofo è quello di spiegare i varj notabili fenomeni, che si presentano sì nell'universo che nell'uomo, e molti effetti apparentemente sopranaturali della magia, che attribuivansi allora alla influenza degli spiriti superiori, coi prin-

(1) Pomponaccio scrisse quest'opera per soddisfare alla inchiesta fattagli da un suo parente, medico in Mantova, che gli dicesse il suo sentimento sulla magia, perchè in presenza sua due fanciulli, un de' quali aveva una risipola, e l'altro era caduto nel fuoco, guarirono col soccorso di sole formole magiche, e senza adoperare altro mezzo. Le altre opere di Pomponaccio non ho potuto vedere; per quanto mi è noto, son le seguenti. *Liber, in quo disputatur, penes quid intentio et remmissio formarum attenditur, nec minus parvitas et magnitudo — Quæstio de actione specierum, annexa illi de reactione*: libro che pare annesso al precedente, o almeno non differirne. *Tractatus de nutritione et auctione. Apologia adversum Contarrenum*, contro il suo trattato *De immortalitate*. — *Defensorium adversus August. Niphum. — Dubitationes in librum quartum metereologicorum Aristotelis.*

cipj fisici presi quasi tutti da Aristotele, o con l'astrologia, mercè la quale lusingavasi di poter compiere e rettificare *il* sistema del savio di Stagira relativamente codesti oggetti. Qui nondimeno, come anche negli altri due trattati, quando le sue proposizioni e conseguenze contraddicono ai dommi della Chiesa, egli ha sempre l'aria di prestar loro una cieca fede, e di preferirli. Il suo libro contiene anche diversi schiarimenti de' principj esposti ne' due precedenti, massimamente intorno ai rapporti tra la Divinità e il mondo. È un peccato che vi regni sì poco ordine sistematico, e che *il trattato* sia composto di pezzi apparentemente staccati ed incoerenti.

Le proposizioni principali che l'autore vi sviluppa son le seguenti: Dio è la causa suprema di tutte le cose materiali ed immateriali, non solo quanto alla esistenza, ma ancora quanto allo scopo finale di essa esistenza. Tuttavia, malgrado la sua qualità di causa prima di tutto, non può agire sul mondo sublunare fuorchè per mezzo delle sfere

celesti, di cui necessariamente si vale come di stromenti per conservare la terra, e per provocare i cangiamenti che vi succedono. Ogni avvenimento che accade sul nostro pianeta può dunque riferirsi per se medesimo, e quanto alla sua parzial causa, all' azione de' corpi celesti, e chi conosce queste azioni travede le cause de' fenomeni terrestri, i quali può quindi facilmente prevedere. Dio stesso, nella sua qualità di perfettissimo di tutti gli enti, non può avere immediati rapporti con le cose terrestri, troppo imperfette a suo confronto; ma per agire sovra di esse ha bisogno di stromenti e di ministri, e questi sono le sfere celesti, e le intelligenze che vi abitano.

Se attualmente alcuni uomini possono divenir profeti e predire il futuro (locchè Pomponaccio ritiene come fatto vero, e vuol dimostrarlo con quantità di esempj tratti dalla storia sacra e profana, e con gran lusso di erudizione istorica), non alla azione immediata della Divinità debbono essi cotal facoltà, nè al commer-

cio co' Demoni e con gli spiriti impuri, ma alla influenza degli astri, che producono in loro questo determinato effetto, e l' azion de' quali deriva immediatamente dalla Divinità. Il dono della divinazione dipende da una data disposizione del corpo, la qual procede dal corso naturale degli elementi, e questo corso proviene esso pure dagli astri, che agiscono immediatamente sulla terra. Di là resultano i segni miracolosi; le apparizioni de' fantasmi, ec., ove però codesti fenomeni non sieno effetti della ciarlataneria, della destrezza, o di una illusione della immaginazione, e che *le cause naturali non bastino a spiegarli.* Non è già che le intelligenze celesti dien loro precisamente ed immediatamente tal forma, ma son esse che determinano la sostanza, o materiale o no, secondo la natura del moto, che in ultima analisi riceve la sua determinazione da Dio. Quando gli uomini fanno miracoli, li fanno per effetto di quella vivacità con la quale immaginano che tai miracoli si faranno, e dovranno accadere. Le ora-

zioni di un uomo possono provocar la pioggia con la sola possanza della sua immaginazione, la quale tale impero esercita su gli elementi, che questi le ubbidiscono; ma siffatta possanza della immaginazione è prodotta dalla influenza degli astri (1).

---

(1) Il trattato *De incantationibus* è forse unico nel suo genere nella letteratura filosofica, se si consideri come un saggio tendente a mostrare la nullità degli effetti creduti sopranaturali, ed a spiegare con le leggi della natura tutto ciò che si suol porre in quella classe, e soprattutto i pretesi miracoli. Pomponaccio però non ristrinse l'idea della natura alla fisica, e quando disse non darsi miracoli in natura, volle dire non osservarsene veruno nell'universo. Eccettuò nondimeno i miracoli di Mosè e di Gesù Cristo e quelli tutti che la Chiesa Cattolica, ispirata dallo Spirito Santo e dalla parola di Dio, ammetteva, e tra gli altri quelli di San Francesco. Preso filosoficamente ogni miracolo era agli occhi suoi un effetto naturale straordinario, ma non un fenomeno contrario alle leggi della natura. Sopra tutto negava che Dio o i demoni ne operassero immediatamente. Del resto la maniera con che spiegava gli avvenimenti chiamati sopranaturali, apriva un libero campo alla astrologia, alla teurgia, a tutte insomma le superstizioni, e le specie di misticismo, donde si scorge come la falsa interpretazione o applicazione del platonismo, e del sistema d'Aristotele contribuì gagliardemente in que' giorni a ispirare agli uomini più dotti una cieca passione per le arti occulte. Pomponaccio, cui non può negarsi di essere stato uno

Invoca Pomponaccio il testimonio della osservazione per dare una prova sperimentale in sostegno della proposizion di Aristotele, che la Provvidenza divina e l'attività delle sfere ch' essa regge stendono l'impero loro immediatamente sulle cose generali, e mediatamente sulle particolari; che Dio non ha altra conoscenza immediata, che dei soli generi supremi delle cose; che di questi ei si vale per conoscere gli inferiori, e che per conseguenza non vi ha Provvidenza divina particolare nel senso assoluto della parola. La conservazione delle cose terrene, da noi attribuita ad un principio

de' peripatetici meglio imbevuti della vera dottrina d'Aristotele, e de' più spiritosi, venne tuttavia spinto da questa condotta a conciliare il domma aristotelico dell' amministrazione delle cose sublunari per mezzo delle sfere celesti con l'astrologia, e ad insistere su questa associazione sino al punto di giugnere alla proposizion decisiva, che *l'astrologia si accorda perfettamente con la ragione e con la sperienza.* L'altra conseguenza ne trasse, che gli uomini nati sotto una data costellazione possono avere il potere di scongiurare i tuoni e le pioggie, provocarle e dissiparle, guarir con parole le infermità, ec. Gli parve persin possibile che un uomo potesse trasformare i suoi simili in lupi, porci, augelli, o altri animali.

sopranaturale, si applica immediatamente soltanto al genere, e niente agli individui. I generi delle piante, degli animali e degli uomini sono conservati, mentre infinito numero di individui sono distratti, o non arrivano nemmeno al termine della loro maturanza. La Divinità e le sfere celesti prendono assai maggior cura della durata delle leggi e delle religioni, che di quella de' re ed imperi, perchè le prime sono più importanti di queste. Perciò, secondo Pomponaccio, le nuove religioni, come quelle di Mosè, di Maometto, ed altre furono sempre accompagnate da miracoli al tempo della istituzion loro, essendo impossibile che siffatti cangiamenti avvengano senza essere annunziati da segni straordinarj e da prodigi. Ma tai miracoli non furon mai contrarj alle regole della natura e de' corpi celesti, e rimasero sempre conformi alle leggi dell'universo. E considerati da questo lato il nome di miracoli più lor non conviene.

Alcune osservazioni eziandio fa Pomponaccio per incidenza sull'origine del

bene e del male, ma vanno d'accordo nella sostanza loro con le opinioni già emesse nel trattato *De fato*. Negare che Dio e le sfere celesti (1) sieno le cause del male, è rovesciar l'armonia della natura, e distruggerne la bellezza, che esige contrasto e diversità. Ma le sfere celesti producono le differenze delle cose del mondo sublunare, giusta quelle della natura loro e de' loro rapporti. A parlar propriamente, Dio e le sfere non sono gli autori del male morale, perchè nè Dio, nè creatura veruna qualunque, ha il potere di costringere una volontà libera; ma quanto a ciò che concerne la disposizione naturale al male, Dio e le sfere celesti ne sono la causa. Nondimeno non bisogna rimproverare la Divinità, perocchè ella ha cura delle grandi masse senza far attenzione alle parti, e permette un lieve male per operare un

---

(1) Altre sostanze immateriali non ammettea Pomponaccio che Dio e le intelligenze unite alle sfere celesti, giusta il sistema di Aristotele. Come filosofo, ei negava assolutamente l'esistenza dei demoni di qualsivoglia sorta, degli angioli ec.

bene più sensibile. Così pure le sfere celesti non determinano la disposizione naturale al male, perchè l' uomo ubbidisce al loro impulso, ma all' incontro perchè vuol sollevarsi sovr' esse, perchè esse non portano necessariamente al male. Il mal fisico si giustifica perchè serve di mezzo per servire al bene.

Da questa esposizione istorica e critica delle opinioni del Pomponaccio sulla immortalità dell'anima, sul libero arbitrio, sulla Provvidenza divina, la predestinazione, e i miracoli, sarà facile di giudicar del rimprovero, che molti suoi contemporanei e varj storici della filosofia gli fanno di aver professato ateismo, se non pubblicamente, almenò in cuor suo. Non si ha che a separare in lui il filosofo dal teologo. Sotto il primo aspetto non era nè più nè men ateo di Aristotele stesso. Egli, al pari dello Stagirita, considerava la Divinità come il principio motore del mondo, il principio dell' attività, la causa di tutte le forme, e di tutti i cangiamenti de' fenomeni, la sorgente in somma di ogni vita e d' ogni

intelligenza; e sentimenti di tal fatta non possono in filosofia qualificarsi col nome di ateismo. È ben vero ch' ei non univa alla idea di Dio tutte quelle che vi aggiugnevano la filosofia e la credenza religiosa del suo tempo; perchè allora credevasi la Divinità un ente diverso dal mondo, che non solo dà la forma e il moto alla materia eterna, ma che anche la trasse egli stesso del nulla. All' incontro, secondo il Pomponaccio, e secondo Aristotele, vi è la più intima unione tra Dio e la natura, la cui differenza riducesi unicamente a quella che vi è tra una causa ed il suo effetto. I due filosofi meritano dunque, a parlar propriamente, l'epiteto di *naturalisti*, perocchè il sistema peripatetico è il naturalismo più conseguente e meglio sviluppato che si conosca. Tuttavia, siccome tal dottrina urtava apertamente la filosofia e la credenza religiosa del tempo, i filosofi, e segnatamente i teologi contemporanei di Pomponaccio, non avean dunque tutto il torto di metterlo nel numero degli atei; tanto più che le sue

opinioni, e quelle pur di Aristotele sulla Provvidenza, ch'ei credeva essere semplicemente generale, e che allora cessava di essere tutt' altro che una determinazione meccanica degli esseri naturali, urtavano i dommi della Chiesa non meno che quelli della filosofia, e tendevano realmente a rovesciar la morale e la religione. Ond'è che il peripatetismo non tardò a condurre molti suoi partigiani al più assoluto ateismo morale.

Se vuolsi giudicar Pomponaccio come teologo, nessuno può trovar motivo di accusarlo d'ateismo, dappoichè sottoponeva la sua filosofia alla autorità della Chiesa, manifestava chiarissimamente l' intima sua convinzione della divina origine delle rivelazioni della Santa Scrittura, e confessava la verità assoluta di tutto ciò che la Bibbia insegna di Dio, delle sue qualità, e de' suoi rapporti col mondo. È vero che forti ragioni si hanno per sospettare, che tanto in ciò, quanto intorno al domma dell' immortalità dell' anima, non operasse di buona fede, ma non potrebbesi darne veruna

prova storica? Nondimeno Pomponaccio non va del tutto esente di biasimo. Se la sua professione di fede teologica era sincera, il filosofo imparziale debbe veder con dolore ch' ei sagrificasse la sua ragione ai pregiudizj; se non l' era, di più grave rimprovero è degno, cioè d' essere stato ipocrita.

Cap. VII.

Simone Porta, e Sepulveda.

Le opere di Pomponaccio, e molto più gli scolari suoi, sparsero prodigiosamente il vero sistema del peripatetismo. Nominai di sopra molti chiari uomini, che uscirono della scuola di quel filosofo; ora debbo trattenermi alquanto sopra due suoi allievi, che si distinsero in un modo speciale quai partigiani della vera dottrina d' Aristotele, e che contribuiron moltissimo a spandere le opinioni filosofiche del maestro loro.

Il primo è Simone Porta Napoletano, medico distinto e professore di filosofia a Pisa, il quale ad una cognizione perfetta del peripatetismo accoppiava un gusto anche più purgato che quello di Pomponaccio, ed uno stile assai più elegante. Noi gli dobbiamo due preziose opere, la prima delle quali (*De rerum naturalium principiis, libri duo*) concerne i principj naturali di Aristotele, rispetto ai quali Porta prende per modello Alessandro d'Afrodisea; la seconda (*De anima et mente humana*), tratta dell'anima, sulla immortalità della quale l'autore segue l'opinione del suo maestro, e di Aristotele. Quest'opera incontrò gli stessi rimproveri dati a quelle di Pomponazzi (1), ma non meglio fon-

---

(1) Conrado Gesnero chiamò questo libro *porco, non homine, auctore dignum.* Io sto col sentimento di Bardili: *Simon Portius Neapolitanus, cujus de mente humana libellum impietatis testem faciant alii!* — Non bisogna confondere questo Simone Porta con l'altro Simone Porta Romano, autore di un Dizionario Greco-latino, nè con Giambattista Porta, Napoletano, e insigne medico, che scrisse l'opera intitolata: *Magia naturalis.*

dati, perchè figli di una falsa interpretazione.

L'altro notabil discepolo del Pomponazzi è Gian-genesio Sepulveda, che insegnò il primo agli Spagnuoli suoi compatrioti a farsi una più giusta idea della filosofia di Aristotele. Ei nacque nel 1491, fece i primi studj a Cordova, e andò poscia a Bologna, ove diventò eforo del collegio di Spagna, istituito presso quella università in favore della gioventù Spagnuola. Ivi fu scolaro di Pomponazzi. Le profonde sue cognizioni in letteratura, filosofia, e teologia gli conciliarono l'amicizia di molti illustri letterati, d'Aldo Manuzio, e di Marco Musuro di Creta, e soprattutto il favore di un de' più ardenti protettori delle scienze Alberto Pio, principe di Carpi, che lo ammise nel circolo de' suoi intimi amici. Tornato in Ispagna ottenne un canonicato a Salamanca, e il titolo di storiografo dell' imperator Carlo Quinto, di cui scrisse la vita. Principal sua premura fu quella di vieppiù dilatare in Ispagna la classica letteratura, di scemar per tal

modo la barbarie scolastica che vi regnava, e di dare nuove traduzioni di Aristotele, migliori di quelle sino allor conosciute. Tradusse pure in latino i commenti di Alessandro d'Afrodisea sulla metafisica del filosofo di Stagira. Tanta era la venerazion sua per Aristotele, ch'egli non ebbe verun dubbio della eterna beatitudine di lui, avendo quel sapiente vivuto sempre conformemente ai lumi della natura. Si hanno di Sepulveda anche alcune opere morali, cioè *De regno et regio officio; De appetenda gloria; De honestate rei militaris*, ec. Macchiò sventuratamente il suo carattere filosofico per voler disputare con Bartolomeo La Casa, rispettabile ed umano confessore di Carlo Quinto, che denunziò alla corte le orribili crudeltà dagli Spagnuoli commesse in America, delle quali era egli stato occular testimonio, insistendo acciò vi si ponesse un termine, onde allontanare la giusta vendetta del cielo, che minacciava di scoppiar sulla Spagna. Sepulveda fece l'apologia della condotta degli Spagnuoli verso

gli Indiani, e volle pur pubblicare un libro contro La Casa, ma ne venne proibita la stampa; l'opposizion sua però fece sì, che non avendo potuto l'Imperadore per varie circostanze pensare a prendere le convenienti misure per addolcire la sorte de' miseri Americani, le giuste querele di La Casa caddero nell'obblio, e la fanatica tirannia degli Spagnuoli continuò a sterminare il Nuovo Mondo, come in addietro. Gli amici di Sepulveda cercarono di scolparnelo; ma ricorsero ad una cattiva scusa, cioè alla ostinazione con che sosteneva le opinioni una volta abbracciate e i pregiudizj che aveva (1). Morì nel 1572.

(1) Alvaro Gomez è quello che più minutamente d'ogni altro ha scritta la storia della disputa tra La Casa e Sepulveda nella sua vita del cardinale Ximenes. Sepulveda poneva per principio che essendo gli Americani divenuti schiavi secondo le leggi della guerra, era tutto permesso agli Spagnuoli sopra di essi. La Casa e il vescovo di Segovia furon dapprima i soli che si opposero alla stampa del libro, ma fu poi del tutto proibita, quando i teologi di Salamanca, che si vollero consultare, vi si dichiararono anch' essi contrarj. Sepulveda il mandò a Roma, onde ivi si pubblicasse, ma l' ambasciadore Cesareo presso la Santa Sede lo impedì. Sepulveda propose dopo una pubblica disputa

Cap. VIII.

Cesare Cremonini.

Io debbo citar quì anche Cesare Cremonini, non perchè fosse discepolo immediato del Pomponazzi, ma perchè ebbe la stessa maniera di vedere, e fu similmente partigiano del vero peripatetismo. Cremonini nacque nel 1552 a Cento. Di ventun'anno insegnò filosofia e medicina a Ferrara. Passò poi la maggior parte della sua vita a Padova, dove morì del contagio nel 1630. La sua amenità e l' affabilità del suo carattere lo resero caro a molti principi e signori Italiani. Preferendo egli, come fecero i peripatetici anteriori, Alessandro d' Afrodisea a tutti gli altri antichi scoliasti greci d'Aristotele, ammise con lui che il domma della mortalità dell' anima è una conseguenza necessaria della psicologia del fi-

a La Casa, e questi accettò; la qual disputa, di cui l' Imperadore elesse giudice Domenico Soto, non finì neppur essa con onore di Sepulveda.

losofo di Stagira, e lo sostenne apertamente nelle sue *Contemplationes de anima.* Questa circostanza, e la predilezion ch'egli aveva per la teologia naturale di Aristotele, fu cagione che venne egli pure accusato d'empietà e di ateismo. Per vero dire egli affettava esteriormente di credere la dottrina della Chiesa, ma pare che non ponesse gran cura a nascondere di così fare per mascherare i veri suoi sentimenti, perocchè a lui si attribuisce quel celebre e sì di poi ripetuto proverbio *Intus ut libet, foris ut moris est.* I suoi contemporanei ebbero dunque motivi per accusarlo più plausibili di quelli allegati contro il Pomponazzi. Lo hanno difeso Paganino Gaudenzi, e Pietro Bayle, ma non pienamente giustificato; anzi pare che il Bayle non abbia conosciuta nessuna delle sue opere (1), le quali in-

(1) Per giustificar Cremonini di avere ammesso il domma della mortalità dell'anima, Bayle fonda la sua apologia, 1.° sulla conosciuta falsità della tradizione, secondo la quale il filosofo italiano, facendo allusione alla sua dottrina, avrebbe composto egli stesso il suo epitaffio in questi termini: *Caesar Cremoninus hic totus jacet*; 2.° sul non potersi trarre veruna con-

fatto si annoverano tra le maggiori rarità bibliografiche, locchè non tanto proviene dai dommi eretici che contengono, quanto dall'aver avuto poco felice incontro; se crediamo alla testimonianza di Giovanni Imperiale (1), anche vivente il Cremonini, a cagione della aridità ed oscurità loro, per cui non ebbero spaccio, mal-

seguenza, riguardo alle sue vere opinioni, dalla intenzione che il Cremonini mostrò di difendere gli argomenti di Alessandro d'Afrodisea in favore della mortalità dell'anima contro la confutazione che ne fece un suo collega. Aggiunge il Bayle che Cremonini nelle *Contemplationes de anima* emise la stessa opinione del Pomponazzi, di Simon Porta, e di altri peripatetici intorno la natura dell'anima, che in conseguenza ell'era la conchiusione della psicologia di Aristotele da lui ammessa, e che su questa sola circostanza si fonda l'accusa di empietà e di ateismo contr'esso intentata.

(1) Ecco le parole dell'Imperiale; *Illud nobis mirandum, quod elaborata ipsius* (*Cremonini*) *opera typis excusa in officinis hactenus evilescunt, scripta vero peripati more discipulis ab ipso deambulante dictata sunt excellunt, ut nihil ad arcana philosophiae detegenda perfectius ac suavius desiderari possit.* Bruchero indica una causa verisimile della gran riputazione che Cremonini ottenne come professore, e della poca fortuna delle sue opere. Il parlar suo aveva una forza, che non hanno i suoi scritti, differenza di cui si hanno tanti esempj nelle accademie. Il suo stile è aforistico, convenientissimo per ascoltatori che scrivono sotto la dettatura del maestro, ma poco allettante pei lettori.

grado il credito che l' autor godeva come professore.

Tra le opere filosofiche di Cremonini, io non ho potuto procurarmi che i suoi *Tractatus tres de sensibus externis; de sensibus internis: de facultate appetitiva* (1). Questo libro è diviso in lezioni, e sembra che fosse principalmente destinato a servir di guida ai discepoli. Cremonini

(1) Le altre principali opere di Cremonini sono: *Liber de pædia Aristotelis; Diatyposis universæ naturalis aristotelicæ philosophiæ; Apologia de calido innato et semine pro Aristotele adversus Galenum; Apologia dictorum Aristotelis de origine et principatu membrorum adversus eumdem; De efficacia in mundum sublunarem; disputatio de cœlo cum apologia dictorum Aristotelis de via lactea et facie in orbe lunæ; De formis quatuor simplicium, quæ elementa vocantur.*

Del Cremonini (che era della famiglia Bertolia di Cremona, come all' uopo io proverò nella mia Biografia Cremonese, ma nacque in Cento) altre opere filosofiche, oltre le oratorie e le pratiche, si hanno, cioè: *De immortalitate animæ; ad Cæsarem Spetianum Antistitem Cremonensem.* Patavii, 1602, in 4; *De substantiis abstractis*, manoscritto in 4 di pagine 138, che l' Arisi possedeva, come si ha dalla sua *Crem. lit.* T. 3 pag. 41. Il *Borsetti*, il *Barotti*, ed altri che crissero delle glorie letterarie di Ferrara (nel cui territorio sta Cento, e non in quel di Modena, come avea scritto Buhle), hanno solidamente difeso questo filosofo. *Il Traduttore.*

non fa in esso che ripeter quasi e commentare la teorica di Aristotele, discutendo al tempo stesso le varie interpretazioni ed opinioni di Alessandro d' Afrodisea, di Galieno, di Temistio, di Averroe, e degli averroisti, e parlandovi più da fisico fisiologo, che da metafisico. Quindi nelle lezioni sui sensi della vista e dell' udito, tratta lungamente della natura della luce, de' colori, della diafaneità de' corpi, dell'aria come mezzo e materia del suono (1). Il trattato de' sensi

(1) Vi si trovano sparse alcune osservazioni piene di sagacità, tra cui le seguenti. — Se si immaginasse una facoltà di conoscere, la quale non fosse legata a nessun organo, tale facoltà, a cagione della sua indipendenza, sarebbe infinita, e abbraccerebbe tutti gli oggetti possibili. — Il colore degli occhi è uguale in tutti gli individui d' uno stesso genere d' animali, fuorchè nell' uomo e nel cavallo, ne' quali diversifica individualmente. E questa diversità attribuisce Cremonini a quella de' temperamenti degli individui. — Se noi coi nostri due occhi veggiamo un solo oggetto, ciò nasce perchè realmente un solo oggetto agisce sull' anima, nè la pluralità degli organi sui quali agisce può moltiplicarlo. E qui Cremonini rifiuta la spiegazione data dai notomisti, che ricorsero all' accoppiamento dei due nervi ottici per la ragione che intendiamo un sol suono coi due nostri orecchi, ancorchè i nervi acustici non si congiungano insieme. — Le impressioni ricevute dalla vista o dall' udito sono le sole che possono ec-

interni contiene una breve digressione sulla ipotesi di Averroe intorno alla intelligenza generale. Parmi pregio dell'opera di qui riferirla. Averroe considerava tutto lo insieme della umanità come una sfera di egual proporzione, simile alle sfere celesti. Avendo queste una intelligenza che ne regola il moto, il filosofo arabo ne accordò pur una alla sfera composta di tutti gli individui. Gli averroisti non erano di uno stesso parere relativamente alla natura di siffatta intelligenza; alcuni la credevano semplice, dicendo ch' ella è intelligenza passiva o possibile in quanto gli oggetti esterni la movono, e intelligenza attiva in quanto ella agisce su que' medesimi oggetti, dai quali è indipendente; altri sostenevano invece, ch' ella si compon di due parti, una corrispondente alla forma ed una alla materia; che la prima si chiama intelligenza attiva, e la seconda intelligenza

---

citar le passioni: in fatto soltanto quei due sensi producon le immagini, mentre gli altri tre non fanno che eccitare le sensazioni: ed è impossibile che una passione si formi senza l' immagine cui si riferisce.

passiva; che questa si trova soltanto nel-l'uomo; e che la prima è l'intelligenza suprema, ossia la Divinità stessa. In mezzo a codesti supposti sorgeva l'altra difficoltà di sapere come possono molti uomini fare al tempo stesso diversi e contradditorj giudizj sopra uno stesso oggetto, giacchè l'idea di una intelligenza umana unica porta necessariamente a conchiudere, che quando un uomo pensa, tutti gli altri pensino egualmente, e di più, che tutti gli altri debbano avere gli stessi pensieri del primo. A sciogliere questa obbiezione Averroe inventò ancora una facoltà individuale di pensare, che serve ad unire il sentimento e l'immaginazione colla intelligenza generale, e che agendo in ogn' uomo nel modo che le è proprio, produce parimenti una attività particolare della intelligenza, di maniera che l'intelligenza generale della umanità diventa, mercè lei, una intelligenza individuale numericamente diversa in ciascun individuo della specie umana. Nondimeno parecchi averroisti ricusavan di ammettere una

tal facoltà di pensare insegnata dal capo della loro scuola, e attribuivano l'intelligenza individuale degli uomini alla associazione immediata della intelligenza generale con le immagini raccolte nella mente. Cremonini fa vedere che quest'ultima opinione non solo forma un total contrasto col sistema di Averroe, ma si pur ch'ella è falsa in se stessa, perchè il pensiero individuale non può mai venire spiegato dal solo concorso del sentimento e della immaginazione. Egli dimostra eziandio che l'intelligenza generale della umanità non è altro che la intelligenza possibile di Aristotele, la qual si trova in ogni individuo della specie umana, e che l'arabo interprete avea male inteso.

Cap. IX.

Novità introdotte nel Peripatetismo. Andrea Cesalpino.

Sarebbe superfluo di citare un maggior numero di peripatetici di quest' epoca, le fatiche de' quali si ridussero a meglio interpretare ed a spandere il sistema di Aristotele, ma che non pensarono a modificarlo, e poco o nulla contribuirono ai progressi della scienza filosofica. Le particolarità da me esposte bastano a dare una idea storicamente vera e compiuta, quanto alle circostanze essenziali, dello stato della filosofia Aristotelica, non che del modo con che venne coltivata nel sedicesimo secolo dai più dotti e zelanti suoi partigiani. Passerò ora alla storia di que' filosofi, che introdussero qualche novità nella forma primitiva della dottrina d' Aristotele, che la amalgamarono con le proprie opinioni filosofiche, che dando un senso arbitrario ai principj che le servon di base,

ne trassero conclusioni, cui non doveva giungere. Farò parimenti conoscer coloro che dichiaravansi apertamente nemici del peripatetismo.

Quanto più penetravasi il vero senso del sistema Aristotelico, tanto più dovean sentirsene la debolezza ed il vuoto dagli ingegni esercitati nelle speculazioni. I tentativi de' scoliasti greci ed arabi per compierlo o rettificarlo, rinnovati anche dagli aristotelici moderni d'Italia, non potevano per lo più riuscire soddisfacenti, e la possibilità di intraprenderne de' nuovi andò poco a poco dileguandosi. I principj naturali di Aristotele, la *materia*, la *forma*, la privazione, ed i mutui rapporti loro, presentavano ancora molte cose incomprensibili. a mal grado di tutte le cure per pur consolidarli e renderli più luminosi. Insolvibili difficoltà opponevano la ragione e la sperienza contro un gran numero di conclusioni che se ne erano tratte, non che contro parecchie spiegazioni aristoteliche de' fenomeni particolari della natura, I teologi trovarono che il peripatetismo non conciliavasi

con la religione, rispetto ai principali suoi dommi, e segnatamente per quelli della immortalità dell'anima, della Divinità, della creazione del mondo, e della Provvidenza. Una filosofia, la quale non si accordava con la dottrina della Chiesa, a meno che i suoi difensori non vi rinunciassero per ciecamente abbandonarsi nelle braccia della religione, non poteva appagare nè i teologi scrupolosamente ortodossi, nè i filosofi più illuminati ed imparziali. Avevano ragione i primi di riguardare come vera iprocrisia la rassegnazione dei filosofi, quando i dommi del peripato contraddicevano quei della Chiesa, mentre i teologi filosofi si trovavano condotti nell'errore rispetto a quei dommi, e tanto men riuscivano a conciliare le filosofiche e teologiche loro opinioni, quanto più validi e imperscrittibili giudicavano i precetti ispirati della Santa Scrittura. L'audacia de' filosofi s'aumentò in ragione della propagazione del peripatetismo, e de' progressi scientifici che ne derivarono; giacchè le proteste loro di credere all'autorità suprema

della Chiesa e della rivelazione ben presto divennero una formola d' uso, mercè la quale, come protetti da un' egida, alcuni, partendo dai principj di Aristotele, o almen pretendendo di non allontanarsene, azzardarono fin' anco opinioni e ragionamenti, che non solo rovesciavano la teologia positiva del tempo, ma sì pure ogni specie di teologia e di religione. Oltre a ciò, insieme al peripatetismo, il nuovo platonismo e la filosofia cabalistica ebbero pure i lor settarj, molti de' quali tentarono toglier di mezzo la dottrina d' Aristotele, mentre altri sforzavansi di introdurre una sorta di sincretismo o di eclettismo. Si imparò anche a meglio conoscere altri sistemi filosofici dell' antica Grecia, cioè quelli de' Jonj, de' Pitagorici, della scuola Eleatica, degli Epicurei, de' Stoici, e persino il dommatismo negativo degli Accademici, ed il Pirronismo. Parecchi uomini di genio arricchirono straordinariamente le matematiche, la fisica, la medicina, e l' astronomia con le originali loro osservazioni, e dimostrarono sino all' e-

videnza la falsità di diverse ipotesi sostenute dagli antichi, massimamente peripatetici. In fine il metodo logico e la terminologia scientifica degli Aristotelici, che offerivano ancora molte somiglianze coll'antica scolastica, ferirono alcuni uomini di gusto più dilicato, e li indusse a dichiararsi nemici di tutto il sistema in complesso della filosofia d'Aristotele. Se si considerino tutte queste circostanze particolari, che io avrò cura di svolgere più ampiamente nel progresso della presente storia della filosofia aristotelica del sedicesimo secolo, allora si troverà ben naturale, che varj peripatetici siensi allontanati dal vero sistema di Aristotele, che altri abbiano interamente cangiato il carattere filosofico della loro scuola, che la dottrina del sapiente di Stagira sia stata combattuta con grandissima animosità, e in somma che la filosofia abbia visto sbucciare nuovi sistemi, tanto eclettici, quanto assolutamente contrarj a quello del filosofo greco.

Andrea Cesalpino si distinse pel modo arbitrario con che interpretò il senso del

peripatetismo primitivo, e per la originalità delle conseguenze, cui giunse. Ei nacque nel 1519 in Arezzo nella Toscana, fece un viaggio in Germania, che molto contribuì a farlo celebre, soprattutto fra i Tedeschi, insegnò poscia medicina e filosofia, dapprima a Pisa, indi a Roma, dove diventò protomedico di Papa Clemente VIII, e dove morì nel 1603. Oltre varie opere di fisiologia e di medicina, assai pregiate in quei tempi, due altre ne scrisse, cioè; *Peripateticarum quæstionum libri quinque*, e *Dæmonum investigatio peripatetica*, nelle quali espose i suoi principj filosofici. La maniera sua d'argomentare è molto oscura, vaga e diffusa, o per dir meglio il suo stile manca di chiarezza e precisione, sì che difficil riesce di tener dietro alle sue idee, e di ben comprendere la connessione e validità de' suoi ragionamenti. Egli ammetteva espressamente l'autorità divina della rivelazione, senza tuttavia cercar nullamente di conciliare con la credenza religiosa quelle trà le sue proposizioni, che erano in contraddizion

con essa, lasciando questa cura ai teologi (1).

Ciò che forma il carattere della spiegazione data dal Cesalpino ai principj di Aristotele, e dell'applicazione ch' ei ne fa, si è l' aver procurato una ancor più grande estensione alle idee di Averroe, di maniera che il peripatetismo divenne sotto la sua penna un vero panteismo. Io indicherò i principali suoi dommi,

(1) Notisi il seguente passo nel proemio alle Questioni peripatetiche: *Sapientiam profecto divinitus revelatam sacrae litterae nobis tradiderunt: eandem sponte naturae multi philosophi, saltem balbutientes, indicarunt. Non enim dissentire ullum eorum, que sunt, veritati oportet. Multos tamen minime pudet, quo minus suam fateantur inscitiam, iis quæ certissima sunt contradicere, et argumentorum deceptiunculas demonstrationes putare, atque hujusmodi suasionibus sacram veritatem evertere. Ego vero Deum optumum maximum precor, ut me ab hujusmodi erroribus præcavant, et suo lumine... in sinceram dirigat veritatem. Hujusmodi igitur initio confisus enixus sum, peripateticam disciplinam multorum altercationibus involutam pro viribus mihi concessis evolvere, ut summi philosophi sententiæ cum non parvà humani generis jactantia delitescentes in apertum exeant.... Sicubi ab iis, que in sacris diviniori modo relata nobis sunt, discedat (Aristoteles), minimè cum illo sentio, fateorque in rationibus deceptionem esse, non tamen in presentia meum est haec aperire, sed iis, qui altiorem tæologiam profitentur, relinquo.*

ch' ei pretende sempre appartener veramente allo Stagirita, e che cerca provare con passi isolati, tratti dall' opere del greco filosofo.

1.° Quando Aristotele insegna che in fisica si dee procedere dal generale al particolare, perchè più si conosce il primo che il secondo, egli intende per il generale i primi principj, che non si possono trovare per induzione o per definizione, perocchè queste due operazioni suppongono sempre la conoscenza del particolare.

2.° Dovendo ogni definizione esprimere il soggetto della cosa che si definisce ed il principio di essa cosa, ella posa sopra una dimostrazione alla quale non è possibile di riferirla. Ed è perciò che la prima filosofia, che è la scienza de' principj, non può servirsi nè della definizione, nè della dimostrazione. Le idee di esistenza (di cose, di sostanze), e le necessarie affezioni di essa, come sono l' identità, la differenza, l' unità, la pluralità, ec.; sono tutte mal proprie a provarsi non che a spiegarsi, onde si

debbono stabilire assolutamente come principj.

3.° Non si dividono le scienze a norma degli attribuiti logici della sostanza, nè giusta i diversi rapporti de' loro oggetti con una sostanza assoluta, ma bensì giusta le differenze reali della sostanza stessa. Ora, secondo Aristotele, la sostanza ha tre differenze reali, potendo essere unicamente razionale, eterna ed immobile, e allora ella forma l'oggetto della prima filosofia: o sensibile e mobile, ma però eternamente durevole, sotto il quale aspetto diviene il soggetto delle matematiche: o finalmente sensibile, mobile, atta a nascere ed a perire, e allora la fisica ne fa suo dominio. Queste tre differenze reali della sostanza, e le modificazioni ulteriori di cui sono suscettibili, posano sopra una sostanza primitiva ed unica, che ne è prima ed immutabil cagione.

4.° Altre sostanze non vi ha che gli enti animati e le parti loro. Potrebbesi dar nome di sostanza alla materia, alla forma, ovvero ad un composto di

entrambe; ma è evidente che la forma è la sostanza prima, e ciò che innalza la materia al rango di sostanza; dunque la forma è la sola ed unica sostanza. Ora, il principio ne è l'intelligenza, ossia l'anima dell'universo, e i corpi tutti ottengon l'epiteto di sostanze, in quanto partecipano di essa anima; per conseguenza sole sostanze sono gli enti animati. Nulla però ci obbliga ad ammettere, sia nell' uomo sia negli animali, che l'anima risieda in tutto il corpo, potendo ella abitarne una parte principale, come il cuore; ma tutte le altre parti si appellano pur sostanze, perchè sono annodate col cuore. Nè titolo di sostanze meritano per se stessi il corpo o la rozza materia, ma si per essere organi dell'anima, e pei rapporti loro con essa.

5.° Vi ha un solo universo, perchè se si toglie la sostanza primitiva unica, distruggonsi anche tutte le altre. I varj generi di sostanze differiscon tra loro o per l'aggiunta, o per la sottrazione di alcune determinazioni alla sostanza primiti-

va. Le quali determinazioni non sono però semplici accidenti, anzi hanno quella stessa realità, che ha la sostanza; salvo che esse suppongon questa necessariamente, nè potrebbero esser senz'essa, laddove l'esistenza della sostanza non dipende da quelle. Laonde divina e desiderabile cosa è la sostanza primitiva; quindi necessariamente conviene che vi sia una cosa che desideri; ma questa non può dovere a se stessa la propria esistenza: perchè cessando di esistere la cosa desiderabile, quella pur che desidera cessa, più non sussistendo lo scopo e la causa della sua esistenza.

6.° La sostanza può essere o una forma semplice, o una forma combinata colla materia in qualsiasi modo. Un solo principio vi ha assolutamente semplice, puro, e primo (principio di tutte le forme); le altre sostanze sono tutte composte di forme. Il principio, ossia la sostanza delle forme, è la cosa desiderabile: ancorchè ella sia superiore alla forma ed alla materia, libera d'ogni mescolanza con esse, e per conseguenza immobile,

ella però mette in moto tutte le altre sostanze, perchè tutte tendono a lei, come all'oggetto desiderabile.

7.° La forza della sostanza prima è incalcolabile; ma non può dirsi che sia nè finita nè infinita, non potendosi in veruna maniera applicarle l'idea di grandezza, che appartiene alla materia.

8.° La sostanza prima è una semplice intelligenza speculativa, e non attiva; perchè, in primo luogo, l'intelligenza, ovvero la cognizione, precede il desiderio: dunque la sostanza prima è il sommo bene, e l'intelligenza è il principio del desiderio. In secondo luogo, se il principio primo fosse attivo potrebbe subir cangiamenti; ma esso è immobile ed invariabile. In terzo luogo, l'intelligenza speculativa suprema non fa nulla con intenzione di conseguire uno scopo, essendo essa lo scopo di tutti gli scopi; ma bisogna che l'intelligenza attiva tenda verso uno scopo.

9.° Il moto circolare del cielo è una imitazione della prima intelligenza. Il cielo, che non poteva esser così perfetto

come essa intelligenza, e per conseguenza immobile, doveva moversi; ma si accosta, per quanto è possibile, alla perfezione della intelligenza suprema. In quel modo che l'esistenza della intelligenza divina esprime una recezione di essa stessa in se stessa, perchè l'essere pensante e l'oggetto del pensiero sono una stessa cosa in lei, in quello stesso modo il corpo del cielo si move sempre sopra se stesso tornando sulle proprie orme, e non passa in veruno altro luogo. Esso imita dunque l'immobilità della intelligenza, giacchè riman sempre ad un posto; e imita il pensiero interno di essa intelligenza, giacchè si move senza interruzione dal medesimo punto verso il medesimo punto.

10.° La pura, suprema ed unica intelligenza è la Divinità. Essa distingues dalla intelligenza umana dall'essere la sua sostanza una realità assoluta, laddove l'altra è una semplice possibilità, ovvero una realità attiva. È vero che le intelligenze umane hanno un pensiero eterno; ma siccome ora pensano ed ora no, l'e-

ternità del pensier loro è soltanto possibile per successione. Oltre a ciò non costituiscono una unità, fuorchè come genere, e tale unità è composta di individui numericamente diversi, che passano successivamente dalla possibilità alla realità. Diffatto anche nelle intelligenze umane, l'essere pensante e l'oggetto della cosa pensata son sempre identici. Ora, essendo la materia il principio della pluralità, ed essendo le intelligenze composte di forma e di materia, ne segue la pluralità parimenti di esse intelligenze, ossia, per usar altri termini, tante sono le intelligenze quanti son gli *uomini*.

11.° Di tutti gli esseri che periscono l'uomo è il solo che abbia un'anima ragionevole. Ma quest'anima ha una particolare attività, che manca alla materia, cioè il pensiero. Dee dunque essere immortale, perchè ciò che agisce senza il corpo non può morire col corpo. Cesalpino argomenta contro l'opinione degli averroisti che l'intelligenza generale dell'uomo è sola immortale, e che le intelligenze individuali nol sono. Egli com-

batte pur Pomponazzi e la sua scuola, che volevano che il pensiero individuale durasse dopo la morte, ma senza coscienza; imperocchè è opinion sua, e certamente giustissima, che la coscienza sia inseparabile dal pensiero. Pretende però che se la facoltà di pensare persiste, convien pure che l'attività sua continui ad esistere, essendo propria di lei, e non dipendendo dalla materia. Ma la coscienza è necessariamente congiunta al pensiero; dunque l'anima è immortale, non già impropriamente, ma propriamente. Ammette anche in via surrettizia che il pensiero sia indipendente dalle condizioni della materia, o dalle intuizioni per mezzo de' sensi.

12.° La natura che Cesalpino identifica con l'idea della materia, è il principio passivo, e non già quello della attività, e non è altro per se medesima che una semplice possibilità, la quale diventa realità per la cooperazione del principio della forma.

13.° In un luogo qualunque non può trovarsi che il leggiero e il pesante,

perchè nessun moto può eseguirsi fuorchè in alto o in basso. Dal che Cesalpino trae le seguenti singolari conclusioni, 1.° L'immobile non può trovarsi in verun luogo, perchè in tanto un luogo è necessario in quanto gli si fa un moto, vale a dire un cangiamento di luogo. Nello spazio adunque altri corpi non vi ha che mobili, e non tutto ciò che esiste, perchè una grandezza matematica, ancorchè abbia una posizione, non occupa però spazio. 2.° Nemmeno tutte le cose mobili sono nello spazio; tali son, per esempio, le sfere celesti, perchè si movono in cerchio, e ritornando costantemente sopra se medesime puonno riguardarsi come immobili. Secondo Cesalpino, altro non vi ha nello spazio che ciò, che è suscettibile di cangiar di luogo; ma le sfere, le quali confinan le une coll'altre non cangiano mai luogo interamente, nè mai si separano tra loro. Perchè le parti si movono, si può dir solamente che esse sono in un tutto, ma non che sono in un luogo, essendovi gran differenza

dall' essere in un tutto all' essere in un luogo. Cesalpino adunque identifica lo spazio col moto, che non torna sopra di se, e lo limita esclusivamente ai corpi del mondo sublunare; idea non meno originale che incomprensibile.

Io tralascerò tutto ciò che dice poi Cesalpino intorno ai rapporti delle sfere così tra loro come colla terra, e intorno alla natura degli elementi. Esporrò soltanto alcune sue proposizioni che meritano di essere registrate nella storia della psicologia. Tutte le creature, dic' egli, che oggi si propagano per generazione, tanto nascer possono dai semi, come senza semi, per l' azion del calore sopra alcuni miscugli della materia; e siccome noi veggiamo oggi pure la putrefazione produrre gli insetti, conviene che gli animali di una spezie maggiore, che non poterono in origine essere generati, sieno parimente nati senza seme. Questa teoria della creazione animale era direttamente opposta alla dottrina di Mosè. Credette Cesalpino che il calore celeste sparso nella materia fosse da principio

infinitamente più energico di quel che poi divenne, perchè l'addizione della materia a poco a poco lo affievolì; ed è perciò che più non possono oggi nascere i grandi animali in altro modo furchè per mezzo della generazione. La cosa per altro non sarebbe impossibile, anche ai dì nostri sotto i tropici, dove il calore è più considerevole, salvo che ci mancano le occasioni di osservarla.

Dal cuore hanno origine non solo le arterie e le vene, ma anche i nervi, onde l'anima non si trova nè in ciascuna parte del corpo, nè tutta intera in tutto il corpo, ma tutta intera nel cuore. Non avendovi in un corpo vivente che una anima sola, non può parimenti avervi essa che sola una sede. Ora il cuore è il primo *punctum saliens* nell'ovo fecondato e sottoposto alla incubazione: esso è dunque la parte più importante del corpo, e l'unica sede dell'anima. Se così è, il cuore debb'essere al tempo stesso la sede delle sensazioni, e la sorgente de' nervi, com'è dimostrato evidentemente dalla azione delle passioni.

Cesalpino si oppone alla teoria di coloro che fanno provenir dal cervello l'influenza del fluido nervoso, e dice esser le arterie quelle che conducono esso fluido dal cuore verso l'encefalo, e che hanno già le tuniche veramente nervose, che le cavità loro si avallano nel cervello, le pareti vi si dividono in filamenti, e così diventano nervi.

Crede Cesalpino che l'immaginazione può esser mossa dagli oggetti esterni senza il concorso de' sensi, e in sostegno di sì bizzarra opinione dice che noi possiamo immaginare una moltitudine di cose di cui non avemmo giammai la real sensazione, come a dire i centauri, le chimere, e altre siffatte, e che sovente si formano nell'anima, sia dormendo sia vegliando, immagini che non furono precedute dalla sensazione effettiva di un oggetto corrispondente. Se l'immaginazione provenisse sempre da sensazioni anteriori, allora essa non sarebbe altro che semplice memoria, ma è da lei diversa, perchè la memoria si esercita sulle cose ed impressioni pas-

sate, laddove l'immaginazione abbraccia il passato, il presente, e il futuro, e può anche farsi l'idea di ciò che è contrario alla realità. Questa opinione di Cesalpino prova quanto mal conoscesse le facoltà intellettuali, e segnatamente quella della immaginazione.

Nello special trattato ch'ei scrisse dei Demoni, ei discute le seguenti questioni: cosa abbia in se di divino l'uomo; se, fuor di lui, vi sieno altri esseri di natura demoniaca nel mondo sublunare; se a tali esseri si abbiano ad attribuire le malattie che un tempo dicevansi venir provocate dalla influenza dei Demoni; e finalmente come si conoscano e guariscano siffatte affezioni. Versa dunque questo trattato tanto sulla psicologia, quanto sulla medicina, ma ci dimostra evidentemente che il sistema filosofico di Cesalpino, sì contrario a tante pie superstizioni, era però favorevole ai più grossolani pregiudizj del volgo. Secondo il suo sistema, l'intelligenza, propriamente parlando, è ciò che l'uomo ha in se di divino, potendo essa agire ed

esistere indipendentemente dalla materia. Il mondo sublunare non contien cosa più perfetta di lei, ma ve ne può essere di più perfette nelle sfere superiori. Siccome l'intelligenza gode di una assoluta esistenza dopo la morte dell'uomo, ed è anche possibile di concepir l'esistenza di consimili intelligenze, aventi però un meno alto grado di perfezione, così non si può dubitare della presenza dei Demoni nel mondo sublunare. I quali Demoni non sono semplici intelligenze speculative, ma intelligenze che agiscono eziandio meccanicamente e moralmente. Per virtù del principio d'opposizione, son essi o buoni o cattivi, benefici o nocevoli. Quelli che credonsi autori dei stregamenti, delle malattie, sventure ed altre calamità dell'uomo e degli animali, debbono appartenere alla classe dei Demoni superiori. Non potendo, giusta la teoria psicologica di Cesalpino, conoscersi gli oggetti col solo soccorso del senso interno senza la cooperazione degli organi esterni de' sensi, così anche i Demoni hanno la facoltà di conoscere le cose

senza il menomo bisogno d'organi esterni, cioè di un corpo atto a colpire i sensi; ma non possono agir sugli uomini e sugli animali fuorchè coi mezzi naturali e corporei, di cui si servono per giugnere ai loro fini. I maghi e gli stregoni non provocano i Demoni con parole, con erbe, con sagrifici, ec. a entrare in azione, perchè tutte queste pratiche non esercitano sovr' essi la menoma influenza, ma somministran loro soltanto l'occasione di conoscer gli oggetti, e quella pur di apprendere dove e come abbiano a dirigere la funesta loro attività. Quando adunque una persona distrugge l'effetto di una magica formola, o procedura, ella guasta nel tempo stesso l'azione dei Demoni perchè toglie loro la causa, che li eccitava a nuocere. Puossi anche evitare la loro influenza, col conformarsi alle leggi della virtù e della sapienza. Essendo i Demoni obbligati, per produrre gli effetti loro, a valersi di mezzi naturali, all'azion dei quali altri mezzi egualmente naturali si oppongono, la medicina riesce a guarire

le malattie, che sono da essi occasionate. Accorda però Cesalpino che infinite furberie si commettono in ciò, e insiste sulla necessità di esaminar ben bene se non vi abbia frode o impostura, prima che si cerchi di congiurare o espellere il Demonio.

La filosofia di Cesalpino non poteva non acquistare una gran fama nel secolo in cui si mostrò, ed eccitò di fatto un vivo entusiasmo d'ammirazione, malgrado tutti i suoi diffetti ed imperfezioni. L'autore era semplicemente chiamato *il filosofo*, o anche il Papa dei filosofi, e le sue opinioni vennero onorate, massimamente in Germania, come gli oracoli di Delfo nell'antica Grecia. E codesti elogi alterati suscitarono contro Cesalpino un avversario che lo agguagliava in talenti filosofici, e il superava di molto in erudizione. Fu egli Niccola Taurello, nato a Monbeliardo nel 1547, e professore di medicina e filosofia a l Altorf, ove tenne queste due cattedre dal 1581 sino al 1606, in cui morì del contagio. In un'opera, che intitolò *Alpes cœsae*, con

allusione *satirica* al nome di Cesalpino, ei criticò tutti i dommi del filosofo italiano, e volle dimostrare che i più essenziali sono direttamente in opposizione alla vera filosofia di Aristotele, alla cristiana teologia, alla ragione, ed alla osservazione tanto in fisica ed in psicologia, quanto in medicina e storia naturale. Le particolarità della sua confutazione sono assai pesanti per la soverchia loro prolissità. Nondimeno egli ha posto in fronte al libro un rapido prospetto delle proposizioni di Cesalpino da lui combattute, e il proemio che segue contiene i punti principali sui quali versa la critica ch'egli ne fa. Il qual prospetto è utilissimo a facilitar l'intelligenza del sistema di Cesalpino, come il proemio ne palesa i vizj reali. Taurello, che ironicamente e con poco riguardo manifesta soventi quanto gli spiaccia il tono assoluto e orgoglioso del suo avversario, rende però giustizia alle cognizioni ed ingegno di lui; ed approva eziandio d'aver egli seguito soltanto le opere d'Aristotele, e non le opinioni e dubbj degli interpreti

sì antichi che moderni. Benchè per altro sia egli raramente contento del modo con che Cesalpino spiega il testo dello Stagirita, e delle conchiusioni che ne ricava, non è tuttavia tanto servilmente seguace del sistema del filosofo greco per applaudire ad una asserzione di Cesalpino, che gli paja falsa, per la sola ragione ch' ella venga da Aristotele.

Criticando il sistema filosofico di Cesalpino, due principali questioni si danno a risolvere: 1.° fino a qual punto si accordi esso con l'avveroismo, ossia col vero peripatetismo; 2.° e fino a qual punto si possa esimere dai dubbj speculativi e dagli argomenti empirici. Taurello risponde compiutamente e con molta esattezza alla prima questione, ma assai debolmente alla seconda.

Cesalpino coll' attribuire una maggiore estensione all' intelligenza del mondo di Averroe, la quale non fa che assistere le anime umane in generale, la converte in un' anima generale del mondo, che è intera ed unica per se stessa, ma moltiplice quanto alla pluralità de' corpi ani-

mati, cui partecipano i corpi effettivamente, e per la intervenienza di cui diventano corpi animati e sostanze. Codest'anima del mondo è la Divinità di Cesalpino, che la divide in tante particelle quanto sono le sostanze corporee numericamente differenti nell' universo. Giusta una tal teoria, Dio non è il principio effettivo dell' universo, ma bensì il principio costitutivo dello stesso universo, col quale trovasi da quel momento identificato. Dio, come essere che esiste assolutamente e indipendentemente dalla materia, è una sostanza unica, la qual pensa solo se stessa, e non si cura di nessun' altra cosa. Siffatta idea distrugge interamente quella di una Providenza divina; imperocchè qual bisogno vi ha di una Provvidenza, se Dio stesso costituisce la sostanza di tutte le cose animate? Può solamente chiedersi se le pietre, le sostanze metalliche, in una parola le cose prive di vita, sieno conservate esteriormente da Dio. Gli esseri viventi hanno la Divinità in se, onde ogni spezie di esteriore conservazione è inutile. Que-

ste sole proposizioni di Cesalpino, e le conseguenze che ne derivano, bastano a mostrar chiaramente che l' averroismo gli somministrò i primi germi della sua teoria speculativa, ma che poco tardò ad abbandonare la via intrapresa dal filosofo arabo, locchè il trasse a principj, ed a conseguenze totalmente diverse.

Ma non meno luminosamente dimostra Taurello essersi Cesalpino allontanato dal vero peripatetismo. Aristotele avea detto che la materia è il principio della pluralità delle cose. Cesalpino pose quindi per assioma esservi una sola ed unica sostanza, ed essere essa immateriale. Per non essere però obbligato a materializzare le anime umane, o ad ammettere una pluralità di sostanze, ei sostenne che la sostanza unica contiene tali parti l'union delle quali con la materia rende la pluralità degli individui possibile. Cercherebbesi invano fra l'opere di Aristotele il menomo indizio di questa proposizione, che è contraddittoria, che rapporta l'universo reale ad

una sola ed unica sostanza immateriale, l'anima del mondo, che rifiuta la sostanzialità alla materia, che accorda parti a questa sostanza immateriale, e che fa provenire la pluralità delle cose dall'associazione di esse parti colla materia, la qual non dimeno è uguale a zero, non avendo sostanzialità. Secondo il filosofo di Stagira per la realità dell' universo sono indispensabili materia e forma, e la variazion de' fenomeni nasce dalla privazione. La materia è il principio della possibilità, e la forma quello della realità. La Divinità, come atto il più puro, o come principio della forma, è dunque effettiva, e solo in parte è principio costitutivo dell' universo. La pluralità delle cose non dalle parti del principio della forma deriva, perchè esso è assolutamente semplice, ma della materia. Vi ha dunque tante sostanze quante cose materiali, ma tai sostanze non sono identiche con la sostanza pura della Divinità, cui però debbono la sostanzialità loro.

Contraddiceva Cesalpino all' intutto

alla dottrina d'Aristotele quando negava di ammettere una real distinzione tra sostanza ed accidente, o voleva che tutti gli attributi fossero parti della sostanza, e che non si può differenziarli dalla sostanza, fuorchè logicamente parlando, ancorchè siffatta proposizione fosse necessaria e inevitabile conseguenza del suo sistema. Secondo Aristotele, gli attributi hanno il fondamento loro obbiettivo nella sostanza; ma non esprimono però l'essenza di essa sostanza. La sostanza ha la realità senz'essi, ma non quelli senz'ella, e per conseguenza non sono essi stessi sostanze. Avea dunque grandissimo torto Cesalpino, quando asseriva essere le sue idee sopra Dio ed il mondo giusta lo spirito del vero aristotelismo, ancorchè le appoggiasse con passi tratti dagli scritti del filosofo greco. Taurello fa con molta erudizione vedere ch' ei mutilò la maggior parte di que' passi, che ne abusò, che male li intese; perocchè interpretati convenevolmente offrono un senso diverso e con altri passi proverebbesi ch' essi esprimono idee to-

talmente contrarie. Critica pure Taurello senza riguardo tutti gli altri punti della teoria metafisica ed astronomica di Cesalpino, non che le sue asserzioni fisiologiche o psicologiche di sopra indicate. Ben fondati argomenti gli servono a dimostrare che gli animali non possono nascere senza semi, che il cuore non è la sede dell'anima, e che l'immaginazione non può essere mossa da verun oggetto senza il concorso e l'intromissione dei sensi esterni. Nondimeno, tra le obbiezioni, di cui si serve, osservansi molte opinioni erronee, ed una imperfetta conoscenza del soggetto in questione (1).

Qualunque discordia vi abbia tra il sistema filosofico di Cesalpino e il senso

(1) Per ispiegare in qual modo il calor celeste che si spande nella materia possa produrre i viventi, senza generazione, e pel solo movimento del cielo, Cesalpino cita l'esempio del fuoco stesso, che non è provocato da un altro fuoco, ma dal movimento della materia. Taurello, imbarazzatissimo a confutare quest' argomento, lo eluse dicendo, che non trattasi di sapere se il calore dell' universo sia un calore eguale a se medesimo, ma di decidere se le piante e gli animali possano provenire da ogni materia qualunque, ovveramente soltanto dai semi.

letterale di quel di Aristotele, hassi però a confessare che sarebbe difficil cosa il provare che le due dottrine non combinino quanto allo spirito; e Samuele Parckes è assai da scusarsi allor che dice in onore di Cesalpino essere egli stato il primo filosofo, che intese l'aristotelismo nel suo complesso. Fa sorpresa a prima vista, ma non è men vero, e presto si intende, che ogni sistema filosofico presenta due sensi diversi, uno de' quali letterale, l'altro intellettuale. I pensieri che l'autore esprime scrivendo non sono sempre quelli che i suoi lettori comprendono, e da ciò nasce un senso letterale variato all'infinito, secondo la maniera di veder di ciascuno, e spesso interamente opposto a quello dell'inventore. Se si lascia alla gramatica la cura di decidere la contestazione, ella diventa per lo più interminabile; perocchè ciascun partito crede di avere ragioni egualmente valevoli in favore del senso letterale, che egli dà alla esposizione del sistema. Quanto alla idea intellettuale di una dottrina filosofi-

ca, si può dividerla in subbiettiva, ossia quella dell'autore, ed in oggettiva. La prima differisce talloʻ in tutto dalla seconda. Può darsi che l'inventor del sistema non abbia una cognizion sufficiente nè del vero fondamento de' suoi principj nè delle risultanze che ne derivano, sia per non avervi abbastanza riflettuto, sia per averne tratto le sue conclusioni sbadatamente, sia infine per non averle seguite sino all'ultimo termine, fermandosi a mezza strada. Possono dunque i lettori attribuire a quel sistema un senso intellettuale che egli letteralmente non ha, e che l'autor medesimo conosce non essere l'opinion sua, ancorchè ne somministri egli il fondamento obbiettivo reale. Questa osservazione è applicabile a tutte le dottrine filosofiche sì moderne che antiche, per conseguenza anche a quella di Aristotele, e spiega le varie interpretazioni che si son date del peripatetismo ne' tempi moderni. La filosofia di Cesalpino non è un vero aristotelismo, nè secondo il senso letterale degli scritti dello Stagirita, nè secondo l'idea

subbiettiva, che quel filosofo ebbe, per quanto pare, del suo sistema; e stando a questo aspetto, Parker si era formato una falsa opinione, non già della dottrina del Cesalpino, della quale espose con esattezza i principj essenziali e particolari, ma di quella di Aristotile, allorchè vantava la prima come il miglior commentario che si fosse mai fatto della seconda. L'opera di Taurello, che sembra non aver egli letto, ed anche il Bayle, avrebbon potuto disingannarnelo. Ma, obbiettivamente parlando, egli è possibile di interpretare il sistema di Aristotele come fece il Cesalpino, sebbene siffatta interpretazione sia puramente arbitraria, rispetto alla idea subbiettiva dell' inventore. E così si capisce come Cesalpino potè persuader se medesimo, e parecchi suoi contemporanei, di essere stato il primo che ben penetrasse il vero spirito del peripatetismo.

Le basi principali del sistema di questo filosofo sono: che la forma costituisce la sola ed unica realità nell' universo, che

è anche la sola ed unica sostanza, che debbe contenere in se tutte le qualità reali; e che la materia altro non è che una grandezza negativa sulla quale è basata la pluralità delle cose, senza che ne venga distrutta l'unità della sostanza del mondo. A queste ipotesi facilmente conducono i principj naturali d'Aristotele; la materia, secondo lui, nella sua qualità di semplice possibilità, è eguale a zero, per conseguenza nè più nè meno di una grandezza negativa; la forma è semplice: e siccome ella sola produce la realità nell' universo, così l' universo reale dee potersi riferir tutto intiero alla *forma*, vale a dire ad una sostanza unica del mondo. Se lo stesso Aristotele non intese i rapporti tra la materia e la forma in quella guisa che li intese dappoi Cesalpino, non vi è però nessun dubbio che le idee del filosofo italiano non trovinsi contenute nella opinione obbiettiva che il saggio della Grecia aveva de' principj della natura. Con pari facilità potea Cesalpino giustificarsi di non ammettere veruna real differenza tra gli attributi e

la sostanza. Gli attributi hanno, o non hanno, un fondamento obbiettivo. Nel secondo caso ogni obbiettività si trova convertita in una idea logica: perchè la sostanza fa parte essa pure degli attributi: opinione cui siamo oggi abituati, dacchè surse la filosofia di Kant, quando ci si parla al tempo medesimo della cosa in se stessa eguale a zero, locchè agli antichi filosofi troppo gran paradosso sembrava per credere di poterlo ammettere seriamente. Nel primo caso, si dimanda: Qual è codesto fondamento obbiettivo dell' attributo? O è qualche cosa, o è nulla; ma siccome non può esser nulla, bisogna necessariamente identificare l' accidente con la sostanza: e siccome dall' altro lato la sostanza non può essere un accidente, debbe assolutamente aver parti costituenti reali e differenti, che sieno le basi degli attributi. Gli attributi adunque, sotto il rapporto obbiettivo, sono essi pur sostanziali; quanto la sostanza stessa, e se si distinguono, o anche si oppongono a lei, ciò sempre accade in un senso logico. Scorgesi dun-

que chiaramente come Cesalpino, ragionando secondo l'idea obbiettiva del sistema di Aristotele, allontanossi però moltissimo non solo dal senso letterale di essa dottrina, ma anche dalle idee subbiettive del filosofo di Stagira.

S' egli è facile di provare nel peripatetismo primitivo qualche ragione per iscusar la maniera con che Cesalpino lo intese, non è men facile di confutare il sistema da lui quindi stabilito. Fa d' uopo convenir seco lui esservi tai principj assoluti, che non possono nè definirsi, nè dimostrarsi, e che anzi non abbisognano nè di definizione, nè di dimostrazione. Ora veggiamo cosa egli stabilisca per primi principj assoluti. Questo carattere dà Cesalpino alla sostanza co' suoi attributi obbiettivi, senza poter sostenere la sua asserzione con nessuna prova somministrata dalla osservazione, e senza voler nondimeno che il suo principio assoluto sia speculativo e prodotto dall' *io*. Ella è dunque una supposizione puramente arbitraria e sprovvista d' ogni fondamento. Prendendo per guida la co-

scienza subbiettiva, egli trasporta l' idea di forza (anima, vita) ad essa sostanza, o, per dir meglio, le identifica insieme ed ivi limita interamente tutta la sostanzialità, perchè in fatto non esiste altro documento della realità che quello che trovasi nell' *io*. Cesalpino dichiarò obbiettivamente codesta sostanza esser l'anima del mondo: seconda supposizione arbitraria. Nè meno arbitraria era l' idea ch' ei si formava della materia dicendo non essere sostanziale, ma però costituire il principio della pluralità. E quì in doppia contraddizione cadeva, poichè dapprima stabilì la materia o il nulla come principio della pluralità, indi accoppiando la sostanza alla materia, cioè al nulla, ne convertiva l' unità assoluta in una pluralità effettiva, e in una diversità numerica reale di sostanze. Quindi il suo sistema distruggesi da se stesso, non solo per essere senza fondamento, ossia fondato sopra asserzioni arbitrarie, ma anche perchè i principj ne erano reciprocamente contraddittorj. Ma non istanno quì tutte le ipotesi dommatiche

di Cesalpino. Oltre gli attributi sostanziali, egli ammise eziandio arbitrariamente tre differenti generi di sostanze, la cui base è la sostanza primitiva, una delle quali è speculativa, eterna, ed immobile; l' altra sensibile, mobile, ed eterna; e la terza sensibile, mobile, e mortale. Non ispiegò egli come la sostanza primitiva, che ne costituisce la base, può essere simultaneamente speculativa e sensibile, eterna e mortale, mobile ed immobile. La qual sostanza primitiva dee porre in azione le nature inferiori, non come causa motrice, ma come fine; tuttavia dee puranco formarne la base: dunque ella è ad un tempo stesso perfetta come cosa desiderabile, ed imperfetta come cosa desiderante, a un tempo stesso il fine e la cosa che aspira al fine, insomma attiva e passiva insiememente. Troppo sono evidenti codeste contraddizioni delle idee di Cesalpino perchè se ne abbia a parlar più a lungo. Nè parmi opportuno di innoltrarmi a criticare gli ulteriori sviluppi del suo sistema, massimamente l' opinione sua sullo

spazio, il suo assioma che i corpi leggeri ed i pesanti possono soli essere in un luogo, in fine le altre sue proposizioni fisiche, astrologiche, psicologiche, e pneumatologiche.

Scorgesi a prima vista essere la filosofia di Cesalpino un vero panteismo, e accostarsi per ciò a quella di Spinosa, ma ne diversifica essenzialmente quanto alle basi ed allo sviluppo. Spinosa è quegli che tra i moderni ha più d' ogni altro contribuito a far conoscere il panteismo, cosicchè è spesso accaduto che questa dottrina venisse confusa con lo spinosismo. Lo stesso Bayle trovò il sistema di Spinosa non solo in quello del Cesalpino, ma anche nel peripatetismo, attesocchè gli offerivano questi i dommi del panteismo (1). Ma poca attenzione

(1) » I suoi principj (del Cesalpino) pur differivano da que' di Spinosa. » E Bayle trova poscia come Parker avere il Cesalpino assai ben compreso Aristotele: » Non » crediate, dic' egli, che Cesalpino abbia inventato prin- » cipj diversi da quei di Aristotele; che anzi non » hassi a dir novatore, se non per essersi attaccato » al senso di Aristotele. Egli ha penetrato il midollo » del sistema peripatetico, e lo ha sostenuto giusta il

basta a distinguere l' una dall' altra le due prime dottrine. I tre principj da cui parte Cesalpino sono tutti arbitrarj, diffetto che quelli dello Spinosa non hanno. Il filosofo italiano ammette assolutamente e senz' altra ragione ulteriore, i principj naturali d'Aristotele, materia, forma, e privazione. Conchiude essere unica la sostanza del mondo, perchè la forma sola esclude la forza e la realità; suppone dipoi la pluralità delle sostanze, perchè la materia è il principio della pluralità; e in seguito crede alla variazione delle sostanze, perchè la privazione ne è un principio negativo. Da ciò nasce l'impossibilità di provare il suo sistema, non che la contraddizione che vi è dentro e per

---

» vero senso del fondatore, e non come facevano gli » scolastici, che professandosi discepoli d' Aristotele » niente meno insegnavano che i suoi dommi. » Quindi Aristotele era spinosista prima di Spinosa. Locchè Bayle espressamente sostiene, riportando però le opinioni di altri autori » Da poco tempo in qua si è preteso in » questo paese, nella prefazione di certi libri, che la » dottrina d' Aristotele non fosse molto diversa dai prin» cipj di Spinosa. » Non aveva il Bayle studiato alle fonti loro nè la filosofia d' Aristotele nè quella di Cesalpino.

cui si distrugge da se stesso. Spinosa all'incontro prendendo le mosse dal principio, certissimo in natura, che nulla fa nulla, ne concludeva una esistenza eterna (la sostanza), ed una formazione esterna (l'accidente), ch'egli accoppiava per costituirne una sola unità, perchè l'accidente non è sostanza, ma non potendo tuttavia provenir dal nulla dee far unità con la sostanza, ed esserne un modo semplicemente. Senza distruggere la natura dell'accidente, e senza ricorrere ad una materia differente dalla forma, ei sapeva accordare la pluralità de' fenomeni e dei loro cangiamenti con l'unità della sostanza del mondo; laddove Cesalpino riguardava gli accidenti come sostanze, li dichiarava parti della sostanza del mondo, e quindi sosteneva una assurdità, oltre che scegliendo cotal via rendeva filosoficamente impossibile l'associazione della pluralità delle cose e de' loro cangiamenti con l'unità della sostanza del mondo, nè poteva operarla fuorchè in una maniera surrettizia. Il sistema di Spinosa posa sull'idealismo: quello di Cesalpino è

(permettasi l' espressione) una caricatura filosofica, una combinazione bizzarra e contradditoria di idealismo e realismo, poichè, oltre la forma, ammette ancor la materia, in modo che l' una non possa esistere senza l' altra, benchè la prima sia opposta alla seconda, e l' una distrugga l' altra. Secondo Spinosa, la sostanza del mondo, ossia la Divinità, è infinitamente estesa per mezzo del suo pensiero infinito, e pensa infinitamente a cagione della infinita sua estensione, ond' è che divien causa effettiva e costitutiva della natura corporea o spirituale con tutte le sue modificazioni, secondo *che* si consideri la sua attività *nella* estensione infinita, o nel pensiero infinito, ancorachè entrambe, il pensiero e l' estensione, come pure le nature spirituali e corporee prodotte da esse, non sieno in fatto che una sola e medesima cosa. Cesalpino non era salito fino all' idea di accoppiar l' esistenza e il pensiero della sostanza del mondo, o per lo meno non l' avea capita con la necessaria chiarezza e precisione. La sua sostanza del mondo,

ossia la sua Divinità, era assolutamente inerte: contemplava se stessa nella calma dell' ozio: era causa costitutiva, e non effettiva, della essenza e della attività delle nature inferiori, l'attività delle quali essa eccitava, come fine, ma non la determinava. Quindi la causa effettiva della attività nel mondo non ne veniva spiegata, perchè la sostanza di esso mondo conteneva soltanto la causa finale: per nulla quì dire della contraddizione precedentemente accennata, che nasceva dal supporre che la sostanza del mondo, nella idea della quale le nature inferiori debbono però esser comprese, tendeva verso se stessa come fine. La materia, secondo Cesalpino, è uguale a zero. Come può ella, accoppiandosi alla sostanza, convertir questa, da cosa desiderabile che era prima, in cosa che desidera? Come può produrre le nature inferiori, che differiscono dalla sostanza pura del mondo, e sono più imperfette di lei? Questo piccol numero di confronti basta per dimostrare la differenza che passa tra la filosofia di Cesal-

pino, e lo spinosismo; e diverrà essa ancor più sensibile, quando avrò ad esporre quest' ultimo sistema nelle sue particolarità storiche.

Cap. X.

Francesco Patrizj.

Precisamente in quell' epoca in cui Cesalpino traeva sopra di sè l' attenzion de' filosofi per l' originalità del senso che dava alla dottrina d' Aristotele, uno dei più dotti e spiritosi uomini del sedicesimo secolo, Francesco Patrizj, sorse contr' esso, e prese specialmente a combattere l' autenticità delle fonti, cui aveva attinto. Fu egli il primo che attaccò la filosofia aristotelica da questo lato. Giovani Francesco Pico della Mirandola avea già detto che molte ragioni doveano far dubitare essere veramente d' Aristotele pa-

recchi libri ad esso attribuiti, e che s'ei ne fosse autore di alcuni, non perciò saper si potea qual fosse suo, e cosa vi avessero aggiunto gli altri. I quali dubbj dovean certamente promoversi tosto che si seppe ciò che gli antichi, tra i quali Strabone, raccontano delle vicende che i manoscritti d'Aristotele provarono dopo la morte di lui. E questi dubbj andaron crescendo a misura che meglio si conobbero le opere dello Stagirita, le contestazioni de' commentatori greci sui titoli di esse, la connessione ed autenticità loro, e infine le notizie sovente discordi intorno codeste produzioni letterarie nelle opere degli antichi classici, e segnatamente di Cicerone, di Diogene Laerzio, di Aulo-Gellio, e di Quintiliano. Nessuno però avea peranco radunato tutti i fatti avverati o plausibili che possono allegarsi contro l'autenticità degli scritti d'Aristotile, e contro l'importanza della filosofia che contengono. Erano adunque fino allora i peripatetici moderni rimasti esenti da un contrasto, che dovea riuscir loro terribile, atteso lo stato d'in-

fanzia in cui languiva l' alta critica, e quello d' imperfezione ov' era la storia della letteratura classica dell' antichità; e Patrizj osò arrogarsi di combattere l' aristotelismo, scrutiniando scrupolosamente il suo carattere d' autenticità, ed eseguì questo lavoro di un modo che merita tutta l' ammirazion nostra, avuto riguardo al tempo in cui visse. Quasi tutti coloro che percorsero la stessa carriera dop' esso presero da lui la maggior parte dell' armi loro e le migliori. Peccato, che la sua animosità contro Aristotele stesso lo inducesse a macchiar la memoria di quel grand' uomo! giacchè in molti luoghi egli manifesta evidentemente ne' suoi giudizj lo spirito di partito. Perciò la sua critica degli scritti di quel filosofo, benchè non siasene ancora data, propriamente parlando, una compiuta confutazione sinora, non produsse però l' effetto che avrebbe potuto avere, se si fosse lasciato guidar meno dalla passione, se avesse mostrato maggior amore per la verità, e se più giusto mostrato si fosse verso Aristotele. Forse i peri-

patetici non pregiudicati si trovaron costretti ad assentire ad alcuna delle sue asserzioni, perchè mancando di cognizioni istoriche e critiche non potevano opporgli verun argomento degno di essere accettato. Fors' ancò la cieca fede che avevano nel peripatetismo rimanea vacillante, veggendo risultare dalle sue indagini che Aristotele fosse un uomo perverso, e che nessuna delle più rilevanti opere che gli si attribuiscono fosse sua. Ma l' odio che trapela continuamente nello scritto del Patrizj dovea renderlo sospetto di parzialità, e indisporli contro i suoi ragionamenti; e coloro che ben conoscevano la letteratura e la filosofia d' Aristotele tanto meno poteano rilevare in esso giudizj precipitati, o errori di critica e di storia, quanto più l' ardor polemico di Patrizj contro il filosofo greco lo fece cader qualche volta in falli di simil natura; e le prove che davano incidentemente nelle opere loro della falsità di alcuni fatti allegati ne' suoi, insegnarono a diffidare di tutto il complesso della sua critica. Altronde, la

pretesa filosofia di Ermete e di Zoroastro, che volle dapprima innalzare sulle rovine di quella d'Aristotele, e il sistema di Telesio, che poscia le surrogò, non erano tali da conciliargli i savj ingegni della scuola peripatetica.

Noi conosciamo le principali vicende della vita di Francesco Patrizj (1) da quanto egli stesso ne scrisse nella epistola dedicatoria del suo libro, ma nulla sappiamo intorno alla educazion sua letteraria e filosofica. Ei nacque a Clissa in Dalmazia nel 1529. Dall'età di nove anni sino a quella d'uomo fatto, scorse la Grecia, le isole dell'Arcipelago, l'Asia Minore, la Spagna e la Francia, molte sciagure provando, e conducendo una vita non molto propria agli studj. A Cipro passò più di sett'anni nelle miserie, traendo la vita con penose fatiche ad altrui servizio, sino a che finalmente il saggio arcivescovo di quell'isola Filippo

---

(1) Bisogna non confonderlo con Francesco Patrizj da Siena, vescovo di Gaeta, ed autore delle mediocrissime opere: *De regno et regis institutione*, e *De Reipublicae institutione*.

Mocenigo avendolo conosciuto, seco il condusse a Venezia, donde presto partì per recarsi a Padova, ove cominciò la sua carriera letteraria. Alfonso II duca di Ferrara lo nominò professore di filosofia platonica nel ginnasio di Ferrara, sopra commendatizia di Antonio Montecatino, ed egli quella cattedra tenne per lo spazio di diciassett' anni. Papa Clemente VII che era stato uno de' suoi allievi chiamollo a Roma presso di se, impiegandolo pubblico professore di filosofia con ragguardevole emolumento. Morì nel 1577.

La mira principale degli studj di Patrizj fu quella di rimettere in credito la filosofia de' nuovi platonici, che dal principio del sedicesimo secolo in avanti era assai trascurata in Italia. Per ottenere questo fine gli parve necessario di cominciar dal diminuire l' autorità del sistema di Aristotele, ed anche di rifiutarne interamente, se fosse possibile, la dottrina. Con tale intenzione pubblicò le sue *Discussiones peripateticæ*. Malgrado il suo entusiasmo pel nuovo platonismo,

e l' avversion sua per l' inventore del peripatetismo, e benchè non ponesse alcun riguardo in emettere le sue opinioni filosofiche, tuttavia sapea troppo bene quanto i dotti fossero allora ligi di Aristotele per non operare con tutta la circospezione; ond' è che misurò destramente la sua condotta, affin di produrre l' effetto ch' ei bramava ottenere. Le quattro parti, nelle quali il suo libro è diviso, comparvero progressivamente. La prima contiene un compendio assai poco onorevole della vita e del carattere di Aristotele, le cui opere quasi tutte qualifica egli come tante compilazioni apocrife. Nelle altre manifesta più liberamente le sue opinioni propriamente dette sul merito del sistema Aristotelico. Assicura prima di tutto che Porfirio, Simplicio, Boezio, e Giovan Pico della Mirandola avendo inutilmente tentato di accordare insieme Platone ed Aristotele, egli spiegherà gli scritti del secondo, conciliandoli non solo con Platone, ma eziandio con la maggior parte degli altri saggi dell' antichità. Sperava in tal modo

interessare il pubblico nelle sue ricerche, e giungere a poco a poco a convincerlo delle conseguenze ch' ei ne traeva.

I motivi su cui fondava il suo odio contro Aristotele sono, che quel filosofo visse immerso ne' vizj d'ogni sorta; che avvelenò il suo benefattore Alessandro Magno; che corrispose con somma ingratitudine a Platone; che prese la sua filosofia da' suoi predecessori, i quali tutti però disprezzava; ma soprattutto ch' ei negò l' esistenza di Dio, la provvidenza, e l'immortalità dell' anima, proposizioni, per le quali merita d' essere trattato e perseguitato come nemico della Chiesa cristiana. Si dura fatica a credere che Patrizj con tutta la sua sagacità e la molta sua critica abbia potuto prestar fede a tutte le accuse calunniatrici mosse dagli antichi contro Aristotele, senza aver considerazione ai fatti che provano il contrario, i quali non poteva egli ignorare, come colui che conoscea perfettamente le opere de' biografi e de' scoliasti del sapiente di Stagira. Ma la sua cieca passione pel nuovo platonismo ci porge

agevolmente la chiave di tale parzialità. Nulla potea meglio contribuire al disegno da lui ideato di rovesciare la filosofia peripatetica, quanto il riferire tutte le disonoranti dicerie, che gli antichi hanno sparse sul carattere di Aristotele. Giungendo a renderlo spregevole, il pubblico avrebbe tosto ricevuta una impressione contraria anche al suo sistema, e si troverebbe quindi disposto alla odiosa critica; ch' egli avea in animo di fare de' scritti e della dottrina di lui. Il vantaggio offertogli dagli aneddoti scandalosi della vita di Aristotele per effettuare le sue brame finì per acciecarlo in modo, ch' egli stesso vi prestò fede. Perciò fece precedere l' opera sua da una biografia d' Aristotele, nella quale accumulò quanto le antiche tradizioni gli imputarono, vero o falso che fosse, non senza aggiungere le conclusioni che la malignità e la calunnia possono trarre anche dai fatti più innocenti. (1)

---

(1) Il seguente esempio prova quanto Patrizj avveleni le più innocenti, anzi le più liberali, azioni d'Aristo-

Per provare che di tutte le opere comunemente attribuite ad Aristotele egli non è veramente l' autore, eccetto due mediocri, l' autenticità delle quali non è verificata, e alcune evidentemente apocrife, come per esempio il libro *De mundo ad Alexandrum* (1) Patrizj allegò; 1.° la storia de' manoscritti d' Aristotele dopo la morte di lui; 2.° il contenuto di essi che non corrisponde a ciò che dovrebbero contenere giusta i titoli che hanno, e la testimonianza di alcuni scrittori; 3.° le contraddizioni che vi sono tra essi; 4.° finalmente le ragioni già da varj antichi interpreti accumulate contro l' autenticità di parecchi di tai libri, ancorchè fossero state combattute, e in parte confutate

---

tele per rendere odioso il suo carattere morale. Nel testamento, che Diogene Laerzio ci ha conservato, Aristotele accorda la libertà a tutti i suoi schiavi, ed ordina agli eredi di liberarli onorevolmente. Patrizj ne conchiude ch' erasi dato alla pederastia con essi.

(1) *Ad hunc ergo modum de tot aristotelicorum librorum numero soli supersunt quatuor, qui omnem controversiam effugerunt. Ii sunt Mechanica, et libelli tres contra Xenophanem, contra Gorgiam et contra Zenonem.* Cerca eziandio Patrizj di mostrare l' autenticità del libro *de mundo ad Alexandrum*, e sostiene esser quello che Alessandro rimproverò ad Aristotele d' aver reso pubblico.

da altri. Nondimeno ei non voleva spingere tropp' oltre il paradosso, e soprattutto non dar luogo a congetturare, che non esista, propriamente parlando, filolosofia aristotelica; perchè questa conseguenza avrebbe troppo fortemente colpito i contemporanei, cui sarebbe stato sempre permesso di chiedere in qual modo le opere di Aristotele acquistassero la forma che presentano oggi: come accadesse che l'andamento e lo *stile* sieno per tutto gli stessi: e in fine come sia possibile che si riferiscano ad un ben coordinato sistema filosofico. Oltre a ciò ei sarebbe caduto in contraddizione diretta colle invettive caricate contro il filosofo. Accordò adunque, che, salvi alcuni dubbj, si posson credere autentiche le più importanti tra le opere attribuite ad Aristotele, in cui la sua filosofia trovasi sviluppata, e che la verisimiglianza de' libri in particolare è più o meno considerevole, secondo la maggiore o minor fede che aver si debbe alla testimonianza de' discepoli e scoliasti greci d'A-

ristotele, o a tal altro degli antichi scrittori. (1)

Temendo però che gli aristotelici non

(1) *Itaque quod aristotelicorum librorum eversores visi sumus, jam restitutores videamur, fluctusque animi compescamur, revocemusque ab exilio, Theophrasti aliorumque auditorum testimoniis libros eos, qui revera pro Aristotelicis posthac sint retinendi, atque a priore illa controversia eximendi. Haec itaque testimonia, quorumucunque habere possumus, proferamus, ne celeberrima illa toto terrarum orbe Aristotelis philosophia, nova ac forte nimium minuta diligentia nobis pereat ac evanescat.* Cinque caratteri stabilisce Patrizj, pei quali con maggiore o minore verisimiglianza si può conoscere l'autenticità di un'opera di Aristotele Il primo è la testimonianza di Teofrasto, allor che dice essere tal libro precisamente del filosofo di Stagira, l'ultimo e il men sicuro è la tradizione contenuta negli antichi scrittori. La fatica di Patrizj ha oggi pure il suo merito a motivo del gran numero di fatti che contiene sì in favore che contro l'autenticità de' scritti di Aristotele. L'autore spiega dapprima qual differenza vi abbia tra' i libri acroamatici e gli esoterici del filosofo greco, ma assegna un carattere distintivo interamente falso. Gli esoterici sono, secondo lui, quelli che Aristotele pubblicò mentre visse, e gli acroamatici quelli che si conobbero dopo la sua morte, tra' i quali annovera la logica, la fisica, e la metafisica. La vera distinzione consiste dall'esser le une filosofiche, le altre popolari; quindi le esoteriche sono quasi tutte smarrite, e la maggior parte di quelle che abbiamo spettano alla classe delle acroamatiche. Tutta questa materia è ancor sepolta in molta oscurità, ed esigerebbe profondissime indagini.

traessero vantaggio da siffatta dichiarazione, e per farla servire a vieppiù umiliarli, ei pretese che i libri d'Aristotele, quali son da noi posseduti oggidì, sono plagi e compilazioni, spesso prive di gusto e di giudizio, e presi, quanto all'argomento, dagli scritti degli antichi filosofi della Grecia. Tale è la concordia, ch'ei stabilisce nella seconda parte del suo trattato, tra Aristotele e gli antichi filosofi, principalmente pitagorici e platonici: nella terza parte vi aggiugne anche un esame della discordia, che regna fra il saggio di Stagira, ed i suoi predecessori, ed ivi le opinioni di questi difende contro le critiche di Aristotele, in un modo da figurarlo non solo come un ignorante in filosofia, ma sì pure un sofista, che gli altri non vinse. L'opera termina con una ardente diatriba contro il sistema aristotelico originale, e specialmente contro i principj della natura e i dommi della eternità del mondo e del suo moto, della natura del cielo, delle sfere celesti, del principio e della cessazione de' fenomeni ec. Io non posso

trattenermi alle particolarità dell' andamento dal Patrizj tenuto per provare che Aristotele è plagiario, inabile e maligno interprete degli altri filosofi, ed inventore di un assurdo naturalismo. I suoi argomenti versano tutti o su qualche passo riferito testualmente, e tradotto dalle opere de' suoi predecessori, che Aristotele, secondo lui, copiò, e malamente interpretò ed intese: o su varj passi del filosofo stesso, onde ricavarne quanto sia egli inconseguente nelle sue conclusioni, e contraddicente a se medesimo. Io dunque non potrei più a lungo parlarne senza divenir troppo prolisso; ma mi limiterò ad osservare in genere, che un grandissimo numero di citazioni di Aristotele, de' suoi scoliasti greci, e di altri antichi scrittori, sono da Patrizj presentate isolatamente, senza legame con ciò che precede o che segue, e sempre nel modo più vantaggioso alle sue asserzioni, di maniera che non provano spesse volte nulla di ciò che dovrebbero dimostrare, e che non si dee prestar fede ai fatti dall' autore narrati prima di averne

consultato le fonti. Del resto ella è una assai rimarchevole singolarità, che a malgrado l'odio per Aristotele e per la filosofia di lui, Patrizj pubblicò una traduzione latina del comento di Giovanni Filopono sulla metafisica di lui.

Se sì gran zelo usò per dimostrare le impure sorgenti del peripatetismo e le falsità di quel sistema, non meno ardentemente si adoperò per ispandere e propagare lo studio della filosofia dei nuovi platonici, quale massimamente si trova nelle pretese opere di Mercurio Trismegisto e di Zoroastro. Ond'è che ne pubblicò i libri, e tra questi gli oracoli di Zoroastro, gli scritti di Ermete, quelli d'Asclepio, e la *Mystica Aegyptiorum et Chaldeorem philosophia a Platone voce tradita, ab Aristotele excerpta et conscripta, ingens divinæ sapientiae thesaurus*, in quattordici libri; aggiugnendo a tai produzioni alcuni trattati tanto sulla filosofia mistica, quanto sulla dottrina esoterica di Platone e di Aristotele, i quali sono intitolati: *Plato exotericus*, ed *Aristoteles exotericus*. Patrizj

nel tempo stesso rilevò a lungo il contrasto esistente fra i dommi che i due filosofi professavano apertamente, ma che non esprimono l'intima convinzion loro, poichè tenean celate al volgo le vere loro opinioni. In fine al libro egli distingue quattro punti, ne' quali il platonismo esoterico si accorda col cristianesimo, laddove il sistema d' Aristotele lo contraddice direttamente sotto tutti i rapporti. Quindi, per esempio, Platone ammette un Dio, che è padre dell' universo, semplicissimo di tutti gli enti, sommo bene, sapienza suprema, creatore onnipossente di tutte le cose che ha tratto dal nulla, conservatore e rettore di tutte le creature, ec. Aristotele invece suppone un motor supremo del mondo, avendo sotto i suoi ordini una quantità di motori di sfere celesti inferiori, per conseguenza non una monarchia, ma una poligarchia, o piuttosto una anarchia dell' universo. Egli non riconosce Dio pel padre, lo trasforma in animal vivente, e non vuole che sia il sommo bene, secondo lui, la Divinità ha l' intelligenza,

ma si occupa soltanto delle cose generali, ed ignora le individualità; la sua potenza è assolutamente limitata al moto delle sfere celesti; la materia ch' ella move è eterna; ella ha una Provvidenza generale e non speciale. Giusta Platone, l' anima umana fu prodotta da Dio, ed è una forma divina ed immortale, che la morte separa dal corpo, e il cui destino è quello d' assimigliarsi a Dio, sì che un giorno le anime de' buoni si riuniscano alla Divinità, e quelle de' cattivi sieno punite. Giusta Aristotele, l' anima è la forma del corpo fisico, è mortale ed inseparabile dalla materia; il destino dell' uomo si limita alla vita di questo mondo; non vi ha ricompensa pe' giusti, nè castigo pe' malvagi dopo la morte. Ecco come Patrizj torceva il senso del platonismo per metterlo d' accordo col cristianesimo, e per far meglio risaltare la differenza che passa tra il sistema d' Aristotele e questa religione. La sua falsa interpretazione dei dommi di Platone è ancor più sensibile in più altre proposizioni da esso attribuite al filosofo

greco, e che io tralascio di quì riferire per evitar le lungaggini.

Non bastò al Patrizj l'avere spregiata la filosofia aristotelica, vantata quella dei nuovi platonici, e fatte conoscere le pretese opere di Ermete e di Zoroastro, che nella epistola dedicatoria della sua *Nova de universis philosophia* pregò anche solennemente ed apertamente papa Gregorio XIV di bandire da tutte le scuole od accademie cattoliche la filosofia di Aristotile come quella che insegna l'ateismo il più impudente, e che si è introdotta nel medio evo per solo effetto dell'ignoranza. Esortò pure il pontefice a ordinare che le opere de' platonici, e segnatamente quelle di Mercurio, di Asclepio, e di Zoroastro, di cui gli dedicò la edizione, venissero pubblicamente insegnate, e massimamente nelle scuole de' Gesuiti, a cagione del caldissimo zelo di questa Compagnia in difendere la fede cattolica, perocchè ciò influirebbe egregiamente sulla religione, e ricondurrebbe i protestanti nel grembo della romana Chiesa. Troppo manifesto entusiasmo da

questa supplica risaltava, perch' ella eccitasse il Papa a secondare i voti del Patrizj, tanto più che il peripatesimo contava tuttora alla corte di Roma un grandissimo numero di partigiani, tra i quali erano molti apologisti dotati d' ingegno e di spirito, che non davano pace al misticismo de' nuovi platonici, e de' cabalisti.

La *Nova de universis philosophia* (1), che Patrizj pose alla testa delle opere di Ermete e di Zoroastro, è una bizzarra tessitura di idee prese dai nuovi pitagorici, dai nuovi platonici, e dai cabalisti, e di ipotesi tratte da Bernardino Telesio, di cui parlerò lungamente fra poco. Per questa amalgamazione il sistema di Patrizj differisce da quel di Ficino, cui però rassomiglia di molto, e da quel di Telesio, che ragionava soltanto fisicamente e cui straniero era il misticismo. Vi si trovano alcuni bei sogni, vivamente

(1) Tessier mal tradusse questo titolo ne' suoi elogi degli uomini dotti, dicendo. *Nuova filosofia degli universali.* Bayle, che non avea pur veduta l' opera di Patrizj, non potè credere che vi si trattasse degli universali, e pensò a buon diritto quella traduzione essere inesatta.

espressi, e seducenti per l' immaginazione; ma questo pure è il solo suo merito, e lo spirito filosofico altro frutto non ne ritrae che quel di imparare a non fidarsi alle ale della immaginazione. In quattro parti è divisa e sono: la *panaugia*, la *panarchia*, la *panpsichia*, e la *pancosmia*, giusta i quattro oggetti di cui tratta, cioè la materia sostanziale, i principj, l' anima, e finalmente le leggi, l' armonia e la disposizione dell' universo.

Patrizj risguardava la luce come materia sostanziale di tutto ciò che esiste, onde chiamò *Panaugia* le indagini che fece della sua natura, secondo i varj suoi gradi di perfezione. Fondava l' opinion sua sull' essere i sensi la sorgente immediata della cognizione che abbiam delle cose, dall' esser la vista il più nobile di tutti i sensi, e la luce esserne a un tempo stesso l' oggetto e la condizion necessaria. La filosofia dee dunque prima di tutto studiar la natura della luce, e sollevarsi così sino alla cognizione di quegli che ne è il padre. Ciò supposto, la

panaugia tratta della lucidità, della trasparenza de' corpi, de' raggi, della luce nell'aria, della lucidità e della luce al di là del cielo, della luce non materiale, e della fonte di ogni luce. Considerato sotto l'aspetto di *panaugia*, l'universo è un aggregato di essenze luminose che emanano dalla luce primitiva, e che percorrono un infinito numero di gradi di purezza e di perfezione sino alle tenebre; ovvero la specolazione comincia in senso inverso alla lucidità ordinaria, ed elevandosi a gradi da una natura luminosa ad un'altra superiore arriva finalmente alla luce primitiva la più pura, più maestosa, e perfettissima.

La *panarchia* principia coi seguenti quesiti: avvi egli una cosa prima nell'universo? Avvi un principio di tutte le cose? Può avervi più d'un principio? Patrizj ammetteva un solo principio contenente le cose tutte e da cui tutte emanano; ma tal principio divien triplo: l'unità è generatrice, e da se può solo generar il duale, cui poscia si unisce

per produrre la Trinità. Così conciliava egli la filosofia e il domma cristiano della Trinità. Tutte le obbiezioni che la filosofia profana potea movergli contro respingeva egli con questo anatema. *Nemo igitur peripateticus, nemo epicureus, nemo stoicus, nemo denique è quavis schola impius philosophus, templum hoc sanctissimum aut adeat, aut ineat, nisi prius se rite purgarit et expiarit. Et ita expiabitur, si animæ suæ sinceritatem restituat. Reddet autem eam sinceram, si ab ea venenum suæ sectae dogmatum imbibitum abluat aut abradat. In impiam enim animam non intrabit sapientia, quae sequitur, divinissima.* Le serie degli enti naturali emanano dalla Santa Trinità per diversi gradi di perfezione. Laonde Patrizj discorreva progressivamente le unità divine, l'essenza, la cosa, la vita, l'intelligenza, Dio come autore della intelligenza, gli spiriti creati, gli spiriti che servono la Divinità, le qualità di Dio, la sua presenza per tutto, l'eternità sua, e finalmente la creazione del mondo. Ecco ora i gradi ch'egli stabilì fra gli esseri

naturali, stando al disegno della sua *panarchia.* L'eternità produce il vero, il vero genera il buono, il buono fa nascere il principio, e dal principio deriva l'uno. Il vero, il buono, il principio e l'uno fanno una cosa sola, da cui tutte le cose provengono; dall'uno proviene l'unità prima, che unita a lui produce la Trinità: dall'unità prima nascono tutte le unità, da queste le essenze, dalle essenze le vite, dalle vite i principj ragionevoli, ossia gli spiriti, dagli spiriti le anime, dalle anime le nature, dalle nature le qualità, dalle qualità le forme, e finalmente dalle forme i corpi. Queste scala degli esseri non lascia più verun dubbio sulla analogia delle idee di Patrizj con quelle di Ficino.

La *panpsichia* versa intorno all'anima nella natura corporea che è vivificata, dominata e retta da lei, siccome lo esige lo scopo finale dell'universo. L'anima trae l'origin sua dagli spiriti ragionevoli, e sebbene ella sia inferiore ad essi di un grado, non ismentisce però la sua fonte. Patrizj pretende che non vi è anima assolutamente irragionevole, ed assicura

che l'istinto degli animali, come pur l'armonia che regna nelle azioni vitali delle piante, riconoscono per causa l'anima ragionevole che le abita. L'anima offre tante differenze numeriche quante son le sostanze; ma oltre le creature animate individue, vi ha anche un'anima del mondo, la qual regge tutto il complesso delle cose terrestri, celesti, e sopra-celesti.

La *pancosmia* finalmente tratta dello spazio fisico, dello spazio matematico, e delle qualità di entrambi, della luce, del calore e della emanazion primitiva, dell'empireo, dell'etere, del cielo e del suo moto circolare, del numero de' cieli, dell'unione dell'aria col cielo, della natura delle stelle, della via lattea, del sole e della luna, della influenza che gli astri esercitano sulla terra, degli elementi, delle cause del flusso e riflusso, del luogo, e della sostanza della terra. In questa parte della sua dottrina principalmente introdusse Patrizj le ipotesi di Telesio, contentandosi di assimilarle vieppiù alle proprie idee, cui cercò di di-

mostrare e consolidare col soccorso di esse, come anche con quello dei dommi tolti dalle opere de'nuovi platonici, dei cabalisti; di Zoroastro, e di Ermete Trismegisto. De'quali tanto più volentieri si valse quanto che sono direttamente contrarj alla fisica di Aristotele; perocchè la sua nuova filosofia dell' universo non è meno pieno di invettive e di discussioni polemiche contro il sapiente di Stagira di quello che lo sieno gli altri suoi libri.

Cap. XI.

Bernardino Telesio.

Il nuovo saggio di fisica tentato da Telesio merita che vi ci tratteghiamo, sì per se medesimo, come per gli elogi fattine dal Patrizj. Telesio, o Telesino, nacque nel 1508 a Cosenza nel regno di Napoli da illustre e nobil famiglia. Fece i suoi primi studj a Milano sotto un suo zio, Anton Telesio, uomo as-

sai dotto, cui Carlo Quinto confidò poi l'educazione di suo figlio Filippo II. Andò Telesio debitore alle lezioni di questo abile zio della correzione del suo stile latino, e della precisione retorica delle sue idee. Chiamato Antonio a Roma nel 1525 per coprire una cattedra di professore nel ginnasio, Telesio ve lo accompagnò, e vi rimase anche dopo che lo zio ne partì per aver ottenuto un beneficio in patria. Presa Roma dal duca di Borbone nel 1527 fu egli saccheggiato dai soldati, e maltrattato, e messo in carcere. Restituito alla libertà, passò a Padova, ed ivi si abbandonò totalmente alla filosofia ed alle matematiche. Sin d'allora gli parve sì poco soddisfacente la fisica di Aristotele, che disse non saper intendere come sì gran numero di eccellenti ingegni, anzi, fino a certo punto, tutte le nazioni incivilite, potessero per tanti secoli credere ciecamente in Aristotile, le opere del quale tanto ridondano di grossi errori. Dopo aver terminati i suoi studj tornò a Roma, e tanto amar vi si fece, che Papa Paolo IV gli

offerse l'arcivescovado di Cosenza, ch'ei rifiutò, cedendolo al fratel suo Tommaso, onde poter abbadare tranquillamente a'suoi studj. Assai tardi compose i suoi libri *De natura rerum juxta propria principia*, di cui pubblicaronsi in Roma i due primi nel 1565, e sì prodigiosa sensazion vi produssero, che si indusse Telesio a uscire della letteraria sua solitudine per andare a Napoli a insegnarvi la filosofia della natura. In quella città stabilì egli una società di dotti aventi per iscopo di perfezionare la fisica, distruggendo quella di Aristotele, di cui credeva falsi i principj. Fin che stette a Napoli visse con Ferdinando Carrafa duca di Noceria, che assai l'amava. Ma il disprezzo che manifestò per la filosofia di Aristotele trasse tanto sopra lui che sopra l'accademia telesina da lui fondata l'odio e la persecuzione de' frati, che gli fecero ingojar dispiaceri d'ogni genere. Volendo finalmente liberarsi dalle continue molestie che gli davano, risolse, benchè vecchio, di tornarsene in patria, ove morì nel 1588. Dopo la sua morte, i

suoi scritti vennero registrati nell' *Index librorum expurgatorius*, e quindi proibiti sino a che non venissero corretti. (1).

I dommi principali della cosmologia di Telesio sono i seguenti: Tre sono i principj di tutte le cose esistenti, due de' quali incorporei ed attivi, ed il terzo corporeo, sul quale agiscono gli altri due. I due primi sono il caldo e il freddo; il terzo è la materia. Il caldo è naturalmente mobile, e per natura e dignità propria precede il moto nel tempo, e ne è la causa. Immobile all' incontro è il freddo. Il freddo determina la terra e le

(1) La seconda edizione dell' opera di Telesio comparve a Napoli nel 1570. L' autore aggiunse nel 1586 alla terza, parimente pubblicata a Napoli, i sette altri libri, che non si trovano nelle due precedenti. Dopo la sua morte, Antonio Persio suo amico pubblicò i suoi *Varj de naturalibus rebus libelli, quorum alii nunquam antea excusi, alii meliores facti prodeunt*, Venezia, 1591. La qual collezione contiene i seguenti trattati: *De cometis et lacteo circulo; De his quæ in aere fiunt; De iride; De mari; De coloribus; Quod animal universum ab unica animæ susbstantia gubernatur; De usu respirationis; De somno.* I libri *De his quæ in aere fiunt*, *De mari*, e *De coloribus* erano già stati impressi nella seconda edizione dell' opera *De rerum natura*, ma qui veggonsi accresciuti e corretti.

sue qualità, il caldo dà origine al cielo, al sole, ed agli astri. I due principj immateriali ed attivi abbisognano di una sostanza corporea che dia un oggetto alla attività loro, e che la intrattenga; e questa sostanza è la materia. La materia nè cresce nè scema giammai nell'universo, ed è assolutamente inerte, invisibile, e nera di sua natura, ma è idonea alle impressioni per l'azione dei due principj non materiali. Questi principj attivi hanno il potere non solo di crescere continuamente e di estendersi in ogni senso, ma sì pur di combattersi eternamente e di cacciarsi l'un l'altro a vicenda. Oltre a ciò posseggono quello di sentire e conoscere le proprie azioni loro, come pur l'impressione che esercitano l'uno sull'altro. Da questi due opposti principj traggono l'origin loro i due primi e precipui corpi della natura, il cielo ed il sole. Le cose secondarie provengono da modificazioni moltiplicate all'infinito, impresse dal sole alla terra. Il mare uscì dalla terra, e da lei nasce tuttora giornalmente. Le differenti nature e disposizioni che le

cose naturali possedono, e che le distinguono le une dalle altre, dipendono dalle diverse forze con le quali agisce il caldo, non che dagli intervalli e dai rapporti, in cui si trovano le cose; perocchè il freddo interrompe ed affievolisce l'azione del caldo negli intervalli che tra il caldo e le cose si trovano. Egli è nondimeno impossibile di riconoscere e indicare con precisione perfetta i rapporti che passano tra la materia ed il caldo. Il caldo occupa nel cielo una sede fissa particolare, nella quale stà, per così dire, in riposo e sicurezza, ed assolutamente in salvo dagli attacchi dell'opposto principio, il freddo. Così il freddo puro ed assoluto ha per suo proprio soggiorno l'interno della terra, sotto l'abisso de' mari, ove parimenti stà posato e sicuro, perchè l'azione del calor celeste non può sin colà penetrare. Quattro qualità principali ha la terra, il freddo, l'ombra, la densità, e il riposo. I principali due corpi, cielo e terra, sono immobili nelle parti loro interne; ma le esterne sono sempre in conflitto

trà loro. Dal qual conflitto, che non soffre interruzione giammai, e che propriamente parlando, si opera nello spazio compreso fra il cielo e la terra, risultano i diversi corpi che la terra conserva e nodrisce. I corpi vengono generati più o meno caldi o freddi, e acquistano una consimil natura, secondo che il principio più forte ottenga una più o meno patente vittoria sopra il più debole. Il cielo e i corpi celesti sono formati dal calore supremo e dalla materia più sottile. Il cielo e le stelle hanno un moto lor proprio; che però cambia talvolta, ma di cui non sono causa nè *intelligenza* nè genio veruno. Il cielo è luminoso di sua natura, come anche le stelle, benchè sieno queste assai differenti tra loro. Degli animali che abitano sulla terra altri sono perfetti, altri imperfetti. I primi hanno anche la facoltà di conoscere, come gli uomini. Dio communica l'anima all'uomo nel momento in che è generato. E l'anima, forma dell'intero corpo, è però incorporea ed immortale. Anche le piante hanno anima, ma di più rozza natura che quella degli animali.

Facea dunque Telesio provenire l' intera natura dai mutui sforzi della terra e del cielo per superarsi ed assimilarsi, sforzi dai quali risulta fra essi un conflitto, che non soffre giammai la menoma interruzione, ma che parimenti non conduce mai nè l' una nè l'altro al suo scopo. Tali sforzi si manifestano dalla attività del caldo, dalla disposizione della materia, e dall' affievolimento dell' uno o dell' altra, secondo che il caldo o il freddo rimanga superiore. Si manifestano altresì dalla attività del freddo, dalla disposizione della materia, e dall' infievolimento dell' uno o dell' altra, secondo che il freddo o il caldo predomini. Telesio spiegava più ampiamente in qual modo possa il caldo imprimere infinite modificazioni alla materia, giusta le differenze della sua forza, giusta la disposizione della materia stessa. Ad altro non intendendo io fuorchè a dare un prospetto generale del carattere del suo sistema della natura, penso di non dovermi inoltrare ne' particolari di codeste spiegazioni ulteriori. Gran parte del libro

De rerum natura juxta propria principia serve a combattere e confutare i principj naturali ammessi da Aristotele, ancorchè il sistema di Telesio sia esso pure un naturalismo, come quello del filosofo greco, e conduca alle stesse conseguenze rispetto a Dio, al libero arbitrio, ed alla morale. Egli non combina filosoficamente la dottrina di Dio e la morale con la sua cosmofisica, sebbene ammetta che la Divinità crei l' anima per ogn' uomo che è generato. Ma questa ipotesi era tanto iper-fisica per un fisico, che si dura fatica a persuadersi ch' egli vi credesse. Quel poco che trovasi nel nono libro intorno alle passioni, alle virtù ed ai vizj è perfettamente conforme allo spirito del naturalismo, qualunque pur sia la maniera religiosa con che Telesio si esprime in varj luoghi.

Il sistema di Telesio pare ingegnoso, quando si considesi lo stato di imperfezione in cui si trovava a que' tempi la fisica e segnatamente l' astronomia; ma è assolutamente insostenibile per se medesimo, come provò Bacone da Verula-

mio con molte eccellenti ragioni. 1.° Rimproverò amaramente Aristotele di avere stabilito come principj naturali le pure astrazioni, cioè la materia, la forma, e la privazione; ma la materia di Telesio, il suo caldo e il suo freddo assoluti, considerati in se medesimi come principj primordiali, non sono essi pure intelligibili, e per conseguenza vanno collocati nella classe delle semplici astrazioni. Telesio ebbe il merito indiretto di attaccare pel primo l' autorità del sistema naturale di Aristotele, e di tentarne un nuovo, donde provennero poscia risultamenti vantaggiosissimi per la fisica, ma ciò non basta a rendere commendevole la sua dottrina. 2.° Se si volesse ammettere che il caldo e il freddo sono i principj reali de' fenomeni, ciò pure sarebbe un supposto interamente arbitrario, non meno che l' opposizion loro e il loro conflitto. Come provare il contrasto tra il caldo e il freddo? Perchè non si può determinare nè il più piccolo grado di calore oltre il quale il calor cessi e cominci il freddo, nè il più picciol grado di freddo,

atteso che il caldo e il freddo dipendono da sensazioni subbiettive, e ciò che è freddo per uno ha invece un calore insopportabil per l'altro, come avvenne per esempio a Mungo-Park nell' Affrica, dove vide i negri tremar di freddo in tempo che la temperatura dell' aria parea a lui molto elevata; e finalmente atteso che l' esistenza obbiettiva del caldo e del freddo è problematica. 3.° La materia nel sistema di Telesio è uguale a zero: è una cosa assolutamente indeterminata e realmente indeterminabile: per conseguenza ell' è nulla, propriamente parlando. Egli voleva che il caldo e il freddo fossero principj attivi ed incorporei; quindi non si sa intendere come l'azione di codesto caldo e di codesto freddo, che non sono corporei per se medesimi, sulla materia, che parimenti non è corpo, giunga a produrre un mondo corporeo. 4.° Finalmente il sistema di Telesio è in evidente contraddizione con l'osservazione, e questo è il principale argomento oppostogli da Bacone. La guerra del cielo, del sole e degli astri,

in cui risiede il principio del caldo, e che riempiono lo spazio immenso dell' universo, contro la terra abitata dal principio del freddo, e che occupa solo un punto nell' universo, è del tutto ineguale e sporpozionata, come nota il Cancelliere; ell' è la guerra di una potenza infinitamente grande contro una infinitamente piccola; e non si capisce non solo come questa non ne venga distrutta, ma molto meno come possa sostenerne l'urto con vantaggio, ed essere del pari vittoriosa come il suo avversario. Altronde, egli è contrario alla osservazione che l'azione del freddo si propaghi sino al sole ed agli astri, e che la lotta trà il freddo e il caldo siegua nell' intervallo che separa il sole dalla terra, mentre questo assoluto caldo e questo freddo assoluto riposano nell' interno del sole e della terra. Oltre a ciò, tra le creature viventi e le cose prive di vita si danno tali azioni, che non si possono assolutamente riferire al caldo ed al freddo come principj, di modo che questi principj non somministrano una spiegazione com-

piuta e soddisfacente del complesso dei fenomeni naturali.

Credesi comunemente aver Telesio tratto il suo sistema, o almeno le basi principali della sua dottrina, da Parmenide, cosicchè viene considerato come ristauratore della filosofia di quell' antico Greco. Bruchero è di parere doversi seguire il sentimento di Bacone, il quale congetturò che il trattato *de primo frigido* di Plutarco ne fosse l'origine. Diffatto il contenuto di esso presenta alcuni tratti d' analogia con la sua dottrina, ma osservasi al tempo stesso una sì essenzial differenza, che non si può riguardar l' opera di Plutarco come fondamento delle idee del filosofo napoletano. In Plutarco il caldo e il freddo sono i due soli ed unici principj della natura, son materiali, e sono opposti l' uno all' altro come sostanze materiali. All' incontro in Telesio la natura loro è incorporea, ed esiste, indipendentemente da essi, un terzo principio, cioè la materia sul quale si esercita l' attività loro onde ne nasca il mondo fisico. Altronde

questa attività del freddo e del caldo, che costituisce la natura, è determinata in modo affatto diverso da Plutarco e da Telesio. Il sistema poi di Telesio si allontana anche maggiormente da quel di Parmenide, da cui (seppur qualche cosa ne ha preso) ha soltanto preso le idee del caldo e del freddo, considerati come principj generali della natura; ma si è ben lontano dal trovare che un siffatto rapporto identifichi i due sistemi. In quel di Telesio non si trova pur una traccia del panteismo puro che Parmenide professò. Aggiungasi che Telesio non poteva conoscere i sparsi frammenti della dottrina di Parmenide siccome noi, o quanto basta per mettersi in capo di ristabilirla. Ma chiaro si vede che, sebben fosse nimico d'Aristotele, adottò tuttavia alcune opinioni di lui; tra le quali quella del conflitto de' principj rispetto ad un terzo, conflitto ch' egli suppone essere una condizione necessaria perchè la natura possa formarsi. Anche la sua idea della materia è conforme a quella di Aristotele. Quanto ai principj non si al-

lontanò dal filosofo di Stagira, fuorchè sostituendo il caldo e il freddo alla forma ed alla privazione. Le spiegazioni e le applicazioni del suo sistema contengono molto maggior numero di idee tutte sue.

Cap. XII.

Claudio di Berigard.

Claudio Guillermet di Berigard ebbe lo scopo stesso di Patrizj e di Telesio, tentò com' essi di distruggere la filosofia naturale di Aristotele, tenendo però una diversa strada. Io farò quì conoscere la sua storia e le sue opinioni, ancorchè non nascesse che verso la fine del sedicesimo secolo e probabilmente nel 1592 (1), e per conseguenza appartenga

(1) Ignorasi il tempo preciso della sua nascita. Secondo Niceron, ei nacque nel 1578 e morì nel 1663; ma una lettera di Giorgio Girolamo Welsch a Gian Andrea Bose ci insegna ch' egli viveva nel 1667, ed era pure in istato a quell' epoca di collazionare pe' suoi amici i manoscritti greci. Il fatto non sarebbe molto credibile, ammettendo l' opinione di Niceron, poichè allora avrebbe avuto quasi novant' anni. Hassi dunque a presumere ch' ei nascesse più tardi, e stando all' iscrizione riferita da Bruchero, che era sotto il ritratto

alla prima metà del decimosettimo secolo. Egli era figlio di Pietro di Berigard, medico a Moulins in Francia, fece i suoi studj a Aix, dov' ebbe titolo di dottore in filosofia e medicina, andò poscia a Parigi per continuare i suoi studj, e qualche tempo dopo venne chiamato a Firenze, in qualità di segretario intimo, e sicuramente anche di medico, di Catterina di Lorena, moglie del Gran-Duca di Toscana. Insegnò medicina e filosofia a Pisa dopo l' anno 1620, ed a Padova dopo il 1640; e qui morì assai vecchio nel 1668.

Il più celebre de' suoi libri è il *Circulus Pisanus* dedicato al Duca Ferdinando II e ad altri personaggi della famiglia de' Medici, che l'onoravano della loro amicizia. Il qual libro è un esame filosofico-critico delle opinioni emesse da Aristotele ne' suoi trattati: *De physica auscultatione*, *De cœlo*, *De ortu et interitu*, *Meteorologica*, e *De anima*. Berigard era nimico del filosofo di Stagira:

di lui, in fronte all' edizione del *Circulus Pisanus* del 1643, egli aveva in quest' epoca cinquantun anno.

cercò di rialzare il sistema cosmofisico della setta Ionia al di sopra del peripatetismo, e quindi a stabilire egli pure un naturalismo, che è però problematico e di tutt' altro carattere. Il titolo di *Circulus* dato alla sua opera è preso dalla forma di dialogo da lui prescelta non senza motivo. Carilao ed Aristo sono gli interlocutori; il primo difende le proposizioni peripatetiche, e l' altro, cioè Berigard, quelle degli antichi fisici. Non è già per altro ch' egli sostenga il sistema di un qualche partigiano della setta Jonia, come dire Empedocle, Democrito, o altri; ma fa una scelta delle opinioni di tutti, dando però la preferenza a quelle di Anassimandro e di Anassagora. Uno de' principali argomenti ch' egli allega in favore della cosmofisica degli Jonj si è che meglio di quella di Aristotele ella si concilia con la teologia cristiana (1). Questa circostanza dimo-

(1) Le principali accuse che Berigard fece al peripatetismo rispetto alla teologia positiva, si riferiscono alla eternità della materia e del mondo, alla idea di Dio che pensa soltanto se stesso, che agisce necessaria-

stra, come Bruchero lungamente ha provato contro Parker ed altri che accusavano Berigard d' essere internamente settario dell' ateismo, che l' intenzion sua non fu d' insegnare il naturalismo de' Jonj come il vero sistema filosofico, ma di far pienamente conoscere quella tra le filosofie naturali, che meglio si accorda con la credenza religiosa, e che fu sepolta nell' obblio per l' autorità di Aristotele, o almeno non potè mai rialzarsi sino a che non fosse confutato il peripatetismo. Egli adottò il sistema degli atomi, corpicelli primitivi, elementari, ed infinitamente piccoli, che non esistono ab eterno, come supposero gli inventori dell' atomismo, ma furon creati immediatamente da Dio, e la combinazione de' quali, come pur la separazione, spiegano l' origine, le mutazioni, e la cessazione de' fenomeni della natura. Egli stimò questi atomi più idonei a spiegar

mente e non liberamente, e che non ha altra forma o qualità fuor che il moto del mondo, alle intelligenze; l' ultima delle quali è la ragione attiva, ed all' opinione di un' anima comune a tutto il genere umano. Quest' ultima opinione però non è di Aristotele, ma di Averroe.

la natura che la materia primitiva di Aristotele, che è una idea vuota di senso, ed una pura astrazione. Nè era perciò difensore assoluto del naturalismo de' Jonj, che anzi ne conosceva e biasimava gli errori, e in ultima analisi ammetteva per sola vera cosmogonia quella di Mosè. Non si può asserire se egli ammettesse daddovero questa opinione, o se la prendesse come una maschera d' ortodossia per far vedere ch' egli se ne riportava alla credenza religiosa; giacchè si ha motivo di aver per sospette le dichiarazioni, anche le più chiare e precise, de' filosofi italiani de' secoli sedicesimo e decimosettimo. Del resto, se Berigard non pensava di un modo interamente ortodosso, non può nemmeno dirsi ch' ei fosse così partigiano del naturalismo e dell' ateismo dommatico, siccome pretendono Parker ed altri, ma invece va più tosto considerato per uno scettico. I suoi personaggi espongono e discutono reciprocamente gli argomenti di Aristotele e degli atomisti. Ei trova di maggior peso le ragioni di

questi, senza però crederle decisive, e senza pretendere che il sistema che le contiene vada esente di errori. Dice di aver qualche volta allegato in favore dell' atomismo tai prove che gli antichi non conobbero, ma averlo fatto con la sola intenzione di contribuire ai progressi della scienza, e di perfezionare i ragionamenti filosofici, senza aver la mira di dare un nuovo grado di forza al sistema, come se fosse il suo proprio. Confessa francamente che siffatte ricerche ci fanno alla fin fine accorgere non solo che noi non sappiamo nulla intorno alla essenza ed alle cause della natura, ma sì ancora che non impareremo nulla su quest' articolo, sino che rimarremo chiusi in questi angusti limiti della mortalità. Lo scetticismo adunque era sino a certo punto il risultamento che trasse Berigard da suoi studj, e può benissimo accordarsi con questa idea la sua credenza nella verità della cosmogonia mosaica, che il cristianesimo adotta come dottrina rivelata da Dio. Ma, checchè ne sia, ei seppe far conoscere la sua filosofia con

tanto artifizio, abilità, ed ambiguità, che i suoi contemporanei, ed anche i custodi della ortodossia religiosa, lungi dal trovare nel *Circulus Pisanus* la menoma proposizione ardita, lo giudicarono anzi molto favorevolmente, e ne diedero onorevolissima testimonianza.

Cap. XIII.

Mario Nizolio.

Oltre coloro che combatterono il sistema d'Aristotele, sia con mire filosofiche, sia pel suo contrasto con la credenza religiosa, vi furono anche nel sedicesimo secolo varj dotti che lo accusarono di una funesta influenza contraria, second' essi, allo sviluppo della ragione e del gusto. Uno de' più noti fu Mario Nizolio, divenuto forse men celebre pel suo proprio merito che per la nuova edizione delle sue opere filosofiche pubblicata dipoi da Leibnizio. Nizolio nativo di Brusselles era più letterato ed

umanista, che filosofo e versato nella cognizione dell' antica filosofia. L' ardore con che si occupava della latinità classica, rispetto alla quale affettavasi allora un purismo che non soffriva si adoperassero altre parole che quelle usate da Cicerone e suoi contemporanei, gli diede occasione di compilare un *Tesaurus Ciceronianus, sive Apparatus linguæ latinæ*, che fu veramente un utilissimo lavoro filologico, e di lodare al tempo stesso come gramatico la filosofia e lo stile di Cicerone, in barba alla scolastica ed anche al puro peripatetismo. Alcune circostanze accidentali sopravvenute furon cagione, che egli attaccò formalmente la filosofia del tempo. Celio Calcagnini nelle sue *Disquisitiones* avea biasimate alcune idee del trattato degli uffizj di Cicerone, e rivolti perciò contro se tutti i partigiani di quell' egregio scrittor latino. Tra i molti apologisti di Cicerone, Marco Antonio Majoragio Milanese prese a difenderlo, senza pregiudicare però alla dottrina di Aristotele, la quale cercò anzi di conciliare con quelle del filosofo la-

tino. Nizolio dichiarossi tanto contro il Calcagnini che contro il Majoragio, e attaccò quest' ultimo col pretesto di aver spregiata la filosofia di Aristotele, ma in sostanza per gelosia, perchè gli invidiava la sua cattedra di professore a Milano. Majoragio eccitato dai peripatetici suoi amici, e sopra tutto da Ottaviano Ferrari, rispose con molta acrimonia ne' suoi *Reprehensionum libri duo*, ai quali Nizolio oppose il suo trattato *De veris principiis et vera ratione philosophandi*, pieno delle promesse le più vane e presuntuose che mai si facessero in un libro filosofico qualunque. Ivi cercò soprattutto a liberarsi dal rimprovero che lo aveva più vivamente ferito, quello cioè di non capir nulla o almeno assai poco di filosofia, e quindi non poter giudicare degli oggetti che vi hanno rapporto.

Leibnizio, editor nuovo di questo libro, lo ha perfettamente giudicato (1).

(1) Il fine principale di Leibnizio in fare una nuova edizione dell' opera di Nizolio fu quello di raccomandarla a' suoi contemporanei come un *exemplum dictionis philosophicæ reformatæ*, che doveano tentar di imitare.

Non è dunque sua colpa se molti storici moderni della filosofia ne esaltarono il merito, attribuendogli una assai maggiore influenza, che non ebbe, e che aver non poteva di sua natura. Levinsi tutte le discussioni polemiche contro Majoragio, e contro i difetti della dialettica scolastica, e il contenuto essenziale di tutta l'opera si riduce a dire che la vera filosofia consiste nell'uso della sana ragione accordata dalla natura, e che le regole generali della logica, della grammatica, e della retorica bastano a preservar dagli errori. Nizolio fece però una osservazione, che merita la nostra riconoscenza, ed è, non essere assolutamente necessario di infarcire la filosofia scientifica di una terminologia barbara, e non darsi ragionamento veruno, che non possa esprimersi con gusto e con chiarezza. Avea pur ragione di volere che si compendiasse la logica e la retorica, che si rinunziasse alla terminologia scolastica, che si introducesse in filosofia uno stile latino più puro, e che si sbandissero dalla scienza tutte le ipotesi

ontologiche. Ma in ciò unicamente sta il merito filosofico della sua opera. Nizolio non era capace di creare un sistema originale e migliore dei già conosciuti. Spesso si perde in piacevolezze sulla metafisica senza per altro allegar nulla che ne distrugga i principj, o senza introdurne di nuovi. Anzi non parla delle idee metafisiche se non per quanto si riferiscano alla logica. I suoi pretesi principj di ogni filosofia altro non sono che i caratteri della verità, ch' egli confonde coi principj reali del sapere. La fisica e le matematiche appena tocca egli, e la filosofia morale in via d' accessorio. All' incontro non lascia scapparsi nessuna occasione per inveire contro Aristotele e tutti i suoi commentatori greci. Per iscreditare il peripatetismo si sforza egli pur di provare essere gli scritti di Aristotile apocrifi; al qual effetto cita il catalogo delle opere di quel filosofo venutoci da Diogene Laerzio, e la testimonianza di Cicerone, i due soli scrittori cui si dee prestar fede quando trattasi di decidere sulla autenticità di un libro del

savio di Stagira. Ond' è che egli nel suo particolare, per contrariar Majoragio, concorre nel parere di Cicerone, il quale congetturò che dell' Etica a Nicomaco fosse autore lo stesso Nicomaco, figliuol di Aristotele. Essendo tre libri di quest' opera simili parola per parola a tre altri dell' Etica ad Eudemo, e quest' ultimo trattato essendo, come suppone il Nizolio, uscito dalla penna di Aristotele, egli è più naturale di credere che il figlio copiasse il padre di quel che pensare che il filosofo di Stagira si ripetesse egli stesso: argomento riflessibile, per vero dire, ma non però esente da confutazione. Del resto il Nizolio non può in verun modo venir paragonato al Patrizj, nella sua qualità di censore della letteratura e filosofia di Aristotele. Leibnizio aggiunse al testo poche noterelle, nelle quali avverte molti errori e inconseguenze sì storiche come filosofiche. Ma quand' anche Nizolio fosse stato più idoneo giudice della filosofia d' Aristotele, e miglior pensatore egli stesso, di quel che non era, il partito degli Aristotelici contava

allora troppi proseliti, e troppo generale era il pregiudizio in favore del peripatetismo, e troppo radicato e dominante tanto nella teologia quanto nelle altre scienze, perchè l'opera sua potesse fare una impressione assai viva e durevole; fu quindi tanto più presto dimenticato quanto meglio vi avea dato prova della sua ignoranza in filosofia.

Cap. XIV.

Pietro Ramo.

La filosofia aristotelica vide sorgere a Parigi, che fino allora ne era stata principal sede, un avversario incomparabilmente più formidabile e spiritoso del Nizolio nella persona di Pietro della Ramea, o Rameo, o comunemente Ramo, le cui personali vicende meritano di figurar nella storia, a cagione delle persecuzioni che ebbe a soffrire per le sue opinioni filosofiche. Ramo nacque nel 1515 in una villa del Vermandese, ove suo padre vivea del povero mestiere di giornaliero. Non sappiamo per quai

motivi si risolvesse egli di darsi allo studio, solo ci è noto che andò assai giovine a Parigi per ivi appagare il suo desiderio di istruirsi. La scarsezza del danaro il costrinse due volte a partirne, ritornandovi però sempre, sino a che un suo congiunto gli assegnò per qualche tempo una pensioncella; in fine passò inserviente nel collegio di Navarra. Questa nuova carriera gli procurò le occasioni di estendere di molto le sue cognizioni; e dopo aver lottato più anni con la miseria e le difficoltà, si trovò in istato di poter abbandonarsi del tutto agli impulsi del suo genio. I principali oggetti di cui si occupò furono la filosofia aristotelica e le matematiche: nello stesso tempo acquistò una abilità straordinaria nella eloquenza e nella dialettica, cui la natura lo avea egregiamente disposto.

La prima volta ch' egli si affacciò per ottenere il titolo di Maestro d' arti fece molta sensazione; il soggetto della sua tesi fu che *tutto quello che Aristotele avea insegnato non era vero*. Egli so-

stenne la sua proposizione per un giorno intero contro tutte le obbiezioni che gli si fecero, e uscì con gloria da questa disputa pubblica. Tutto ci porta a credere ch'egli non fosse allora convinto della verità della sua asserzione e che l'avanzasse come un semplice paradosso, onde accapparrarsi l'attenzione de' filosofi di Parigi. Ma l'onor ch'egli ebbe di rimanere padrone del campo di battaglia gli suggerì l'idea di meglio approfondar le questioni, di sottoporre ad una severa critica il merito reale della filosofia di Aristotele, e di cercare la celebrità filosofica sopra un sentiero opposto a quello che ordinariamente battevasi, e dove per conseguenza gli era più facile di incontrarla.

Diresse i suoi primi attacchi contro la dialettica di Aristotele, quale si trova nella Logica dello stesso filosofo, e qual parimenti insegnavasi allora a Parigi nei moderni manuali. Stampò nel 1543 le sue *Dialecticæ institutiones*, e poco dopo le *Animadversiones aristotelicæ*. La prima opera conteneva una nuova teoria della

dialettica, e la seconda era una critica amara e virulenta di quella di Aristotele (1). Appena furono conosciute che un general grido si alzò contr'esse dagli aristotelici di Parigi. Dapprima comparvero alcuni opuscoletti per confutarle, ed Antonio Goveano particolarmente pubblicò una apologia d' Aristotele (2); ma siccome ciò non parve bastante a mantenere il credito del filosofo di Stagira,

(1) Nel 1548 se ne fece a Parigi una seconda edizione accresciuta. Le *Animadversiones aristotelicæ* segnatamente vennero impinguate di molte aggiunte, e in venti libri divise. Ramo le dedicò al principe Carlo di Borbone vescovo di Nivernais, ed al principe Carlo di Lorena, cardinale ed arcivescovo di Reims. Molte correzioni fece poi alle *Animadversiones* nella terza edizione ivi pure pubblicata nel 1556. D' allora in poi que' due trattati vennero più volte impressi, e di lunghi commenti arricchiti da varj scrittori.

(2) Antonio Goveano fu un Portoghese, che mandato giovinetto a Parigi presso suo zio Andrea Goveano, emulò, nello studio della letteratura classica e della filosofia aristotelica, Ramo che gli era anche quasi pari di età. Diessi poscia interamente alla giurisprudenza, che insegnò con gran distinzione a Tolosa, a Cahors e in più altre città di Francia. Giacomo Cujacio lo annovera tra i migliori commentatori del diritto romano. Volendo evitare le guerre civili che desolavano la Francia andò presso Filiberto duca di Savoja, che il nominò suo intimo segretario. Morì a Torino nel 1565.

poco passò che si adoperarono altr'armi. Ramo venne accusato di distruggere i fondamenti della religione e delle scienze con le sue anti-aristoteliche innovazioni, e si portò quest' accusa al foro criminale del parlamento di Parigi. L' assemblea avendo mostrato di voler esaminare la cosa nelle forme giuridiche, ne fu a lei tolta l' istruzione e passata al giudizio de' ministri del Re. Questi ordinarono che Ramo e Goveano avessero a disputare sui capi d' accusa in presenza di cinque commissarj nominati due da ciascun d' essi e il quinto dallo stesso re Francesco I, acciocchè i *giudici* acquistassero i lumi necessarj per ben fondare la decision loro. Ramo scelse per giudici Giacomo Quentin, e Giovanni Bellemont; Goveano scelse Pier Danesio e Francesco Vimercati; e il Re vi aggiunse Giovanni Salignac. La disputa dei due filosofi, giudicandola con la maniera di vedere e col gusto del nostro secolo, fu sommamente bizzarra, e pedantesca da ambi i lati; ma nessuna disputa poteva allora parer più importante agli

occhi di tutti i dotti di Parigi, che ne attendevano l'esito con viva inquietudine (1). Ramo avea preteso che la dialettica di Aristotele fosse imperfetta, perchè non contiene nè definizione nè divisione. Il primo giorno i giudici decisero a maggioranza di voti che la definizione è necessaria in ogni disputa regolare, ma che però la dialettica può esser perfetta senz' essa. L'esito di questa giornata fu dunque contrario a Ramo; ma l'indomani i giudici accordarono essere la divisione necessaria nella dialettica, e Ramo ne conchiuse che la logica

(1) Cessa la meraviglia pel vivo interesse che i dotti di Parigi presero nella disputa fra Ramo e gli aristotelici, quando si sa che verso la stessa epoca i professori regii sostennero una lite contro i dottori della Sorbona dinnanzi al parlamento di Parigi per la maniera di pronunziare il *qu*. Volevano i primi che si facesse sentire l'*u*, per esempio nelle parole *quisquis*, *quanquam*, i secondi volevano che si pronunziasse come se vi fosse una *K*, *KisKis*, *KanKan*, alla qual lite formale diede occasion la Sorbona, la quale privò del beneficio un ecclesiastico che pronunziava *qu* come i professori. Non meno vivamente si disputò sulla questione di sapere se *ego amat* sia così ben detto come *ego amo*, cosa da molti sostenuta con ostinazione, e convenne pure che i magistrati interponessero l'autorità loro per metter fine a questa discussione.

d'Aristotele doveva eliminarsi perchè non avea divisioni. La maggior parte de' commissarj, che eran contro lui, imbarazzati da questa conclusione, furono abbastanza ingiusti per non decidere in favor suo, onde annullare la disputa che si era fino allor sostenuta, e per esigere che si ricominciasse l'esame. Ramo riclamò giustamente, e protestò solennemente contro siffatto procedere, appellandosene al Re; ma il monarca rigettò l'appello, e ordinò che la decisione dei cinque giudic fosse considerata come un giudizio in ultima istanza. I due commisarj scelti da Ramo, non potendo più fare altra figura che quella d'essere testimonj di una ingiustizia, ritiraronsi interamente. Rimasero dunque i nemici di Ramo soli padroni di pronunziare, e il Re, indotto in errore da calunniosi rapporti, confermò la sentenza. Le due opere vennero proibite in Francia, e Ramo ebbe ordine di non insegnar più filosofia. Il giubilo che questa decisione sparse fra gli aristotelici di Parigi non meno è rivoltante per ogn' uomo amico della giustizia, come ridicolo agli occhi della

sana ragione. La sentenza venne affissa in latino e in francese per tutte le strade di Parigi, e comunicata a tutte le accademie d'Europa. Si composero anche sopra Ramo varie farse teatrali, che vennero rappresentate con molto apparato, e dove era esposto alle pubbliche risa con gran soddisfazione degli aristotelici. Ramo sopportò pazientemente sì malvagi tratti, nella speranza che il tempo non tarderebbe a far nascere tai circostanze che gli fossero più favorevoli.

Nè andaron deluse le sue speranze. La peste desolò Parigi nel 1544, e la maggior parte de' studenti abbandonarono la città. Non si credette poter meglio agire per richiamarli sollecitamente, appena l'epidemia ebbe fine, quanto di conferire a Ramo una cattedra d'eloquenza nel collegio di Prole, malgrado la proibizione del Re. La Sorbona vi si oppose, e allora il Re diede il suo assenso. La morte di Francesco I, e l'avvenimento al trono di Enrico II nel 1547 cangiarono interamente la faccia

delle cose, le quali tornarono vantaggiose a Ramo. I suoi protettori, Carlo Duca di Borbone e il cardinal Carlo di Lorena, che tutto potevano presso il nuovo monarca, riuscirono a far annullare la sentenza contro lui pronunziata sotto il passato governo, e Ramo pubblicò una nuova accresciuta e interamente rifusa edizione delle sue *Dialecticæ institutiones*, non che delle *Animadversiones aristotelicæ*. Nel 1551 ottenne il posto di professore reale di filosofia e d'eloquenza. Incoraggiato dalla fortuna riprese l'antico suo disegno di riformare la filosofia e di combattere gli aristotelici, e non si fermò, come prima, a correggere la dialettica, e la retorica, ma tentò anche di introdurre un metodo più conveniente nella fisica, e nelle matematiche, di che trattano le opere che pubblicò poi (1). Ma la sua impresa fu troppo precipitata, impru-

---

(1) Le seguenti hanno rapporto alla filosofia: *Scholarum physicarum libri octo in totidem acroamaticos Aristotelis libros. Parisiis*, 1565.=*Scholarum metaphysicarum libri quatuordecim, in totidem metaphysicos Aristotelis libros. Parisiis*, 1566.

dente ed ardita. Si riaccese più ardentemente che mai l' odio de' suoi nemici. Aggiungasi ch' egli abbracciò anche il partito degli Ugonoti, e destò contro di se il fanatismo de' cattolici (1). Obbligato di abbandonar Parigi all' infretta, restò dapprima qualche tempo a Fontainebleau col permesso del Re, e vi profittò della biblioteca reale per darsi allo studio della geometria e della astronomia; ma scopertosi il luogo del suo ritiro, prese la fuga, e andò cercando salvezza in molte città della Francia. Intanto la sua libreria nel collegio di Prele venne posta a sacco e il suo nome e la memoria di lui condannata all' infamia. Non rientrò al suo posto a Parigi, fuori che nel 1563, dopo la pace fra Carlo IX ed i protestanti, e riprese coraggiosamente le sue funzioni, ma si appigliò allora in particolar modo alle matematiche. Scoppiata nel 1567 la seconda guerra civile, trovossi un' altra

(1) Egli diceva pubblicamente nelle sue lezioni che i frati dovevano insegnare la pura teologia secondo il Vangelo. Fece portar via le immagini sacre dal collegio di Prelo. Rarissime volte assistette alla messa.

volta costretto a rinunciar la sua cattedra e partir di Parigi. Andò all' esercito degli Ugonoti, e fu nella battaglia di San Dionigi. Conchiusa dopo qualche mese la pace, venne reintegrato al suo impiego. Ma scorgendosi la minaccia di una terza guerra civile, e il soggiorno di Parigi non parendo sicuro agli Ugonoti, risolse fare un viaggio in Germania, e n'ebbe il permesso dal Re. Pare ch' egli bramasse ottenere una cattedra in qualche università protestante (1), e che ciò lo inducesse a quel viaggio, giacchè la religione da lui professata lo trasse a rinunciare alle cattedre offertegli a Bologna ed a Cracovia. Venne ricevuto con gran distinzione a Basilea, a Zurigo, ad Eidelberga, e in più altre città d' Allemagna, ch' ei visitò nel 1568, ma i dotti tedeschi, particolarmente quelli della scuola di Melantone, erano allora

---

(1) Adoperò l' intervento di Beza per ottenere a Ginevra una cattedra che gli fu rifiutata, *quod constitutum esset Genevensibus, et in ipsis tradendis logicis et in cæteris explicandis disciplinis ab Aristotelis sententia ne tantillum quidem deflectere.*

non meno de' Francesi appassionati per Aristotele. Il suo viaggio in Germania fu pur cagione, che molti de' più celebri aristotelici di colà, e tra gli altri Giacomo Schegk di Tubinga, si dichiararono contro di lui, e che nacque poscia una lotta violenta in Germania tra i ramisti e gli antiramisti. Non avendo dunque potuto conseguire il suo intento, ed essendo finita la guerra civile, tornò egli nel 1571 a Parigi. L'anno seguente vi perdette la vita spietatamente nell'orribile massacro di San Bartolomeo. In quella notte sanguinosa Ramo erasi nascosto; ma alcuni banditi appostati da Giacomo Carpentier suo collega, e suo mortal nemico, lo scoprirono, e dopo averlo ferito a morte, il precipitarono della finestra di un altissimo piano. I fanatici allievi di Carpentier ne gettarono il cadavere nella Senna dopo averlo in mille guise oltraggiato e strascinato per le vie (1).

(1) Un de' più celebri professori di filosofia a Parigi era allora Giacomo Carpentier. Ei venerava Aristotele fino ad esserne fanatico, ma nello spiegare il suo peri-

Giusta la testimonianza di tutti gli scrittori contemporanei imparziali, Ramo aveva un eccellente carattere, moderato, continente, benefico, studioso, paziente nelle disgrazie, nemico dell' adulazione, e ardente difensore della verità, e quindi caldo partigiano del protestantismo. I diffetti che giustamente gli si rimproverano sono lo spirito di controversia, la mancanza di circospezione nelle sue imprese, una soverchia ostinazione in sostenere le proprie opinioni e insistere ne' disegni da lui meditati, una presunzion somma, e una totale inscienza del

---

patetismo avvicinavasi ai nuovi platonici. Le sue principali opere contro Ramo sono: *Descriptio universæ artis disserendi, ex Aristotelis logico organo collecta; et in libros tres divisa. — Descriptio universæ naturæ ex Aristotele. — Platonis cum Aristotele universa philosophia computatio.* Del suo abbietto e vanaglorioso carattere fanno prova l' orribile suo contegno contro di Ramo, ed altri tratti assai noti. Egli pretese di aver tradotto dall' Arabo i *Libri quatordecim mysticæ Aegyptiorum philosophiae* attribuiti ad Aristotele, benchè non sapesse pur una parola di quella lingua, e che non altro avesse fatto che parafrasare la traduzione latina di Pier Niccola Castellani L' odio suo contro Ramo nacque dell' essersi il Ramo opposto alla nomina di lui come professore di matematica, dicendo che non ne sapeva abbastanza per dettarla in cattedra.

mondo, difetti che facilmente si spiegano e si scusano con le circostanze nelle quali visse fino dalla più tenera infanzia. E senza cotai difetti, Ramo non sarebbe mai diventato per la filosofia e per le scienze quello che effettivamente divenne, e ben li espiò troppo crudelmente per le persecuzioni che ebbe e la trista morte che fece. Io mi sono alquanto esteso sulle vicende della sua vita, perchè essa offre il quadro più energico dello spirito de' tempi, e soprattutto delle opinioni filosofiche regnanti a Parigi, una delle più celebri accademie d' Europa di allora, e perchè puossi veramente considerar Ramo come l' eroe ed il martire di una filosofia più ragionevole e meno servile, di cui fu egli, segnatamente in Francia, primo istigatore.

Poco vantaggio trasse dagli scritti di lui la filosofia stessa, come scienza, ma assai gli debbono il metodo e la lingua filosofica. Racconta egli stesso in maniera molto interessante come venisse indotto a disprezzare e combattere la dialettica

di Aristotele, e quindi tutto il peripatetismo. Avendo già consecrati quattro anni di applicazione allo studio, e arrivando a quell' epoca della sua vita in cui dovea far uso delle acquistate nozioni, dimandò a se stesso qual cognizione applicabile al commercio della vita avess' egli ottenuto dalla dialettica di Aristotele, dopo avervi speso intorno un tempo così prezioso? E non potè a se stesso dissimulare che quello studio non lo aveva perfezionato nè nella storia, nè nella poesia, nè nella eloquenza, nè in somma in veruna altra scienza. In darno cercò egli occasion di applicarlo, quando si diede alla retorica, ed alla lettura de' poeti ed oratori classici. Egli trovò, non solo nella dialettica di Aristotele, ma ben anche nelle opere di Cicerone e di Quintiliano sulla retorica, una quantità di regole relative alle invenzioni ed alla classificazione delle idee, non che alla disposizione esterna del discorso e della discussione, ma non mai la menoma sufficiente istruzione sulla via da tenere per formarsi un giudizio

esatto. Dapprima non si persuadeva che siffatta istruzione mancasse, e sempre sperava di conseguirla col soccorso de' commentatori di Aristotele; ma inutilmente ne consultò egli un grandissimo numero. Rodolfo Agricola finalmente fu il solo, che veramente gli giovò. In ultimo lesse per accidente il libro di Galieno: *De decretis Hippocratis et Platonis*, e con sua gran maraviglia scoperse in quell' opera molte eccellenti regole dialettiche d' Ippocrate e di Galieno, e ciò che il colpì soprattutto si è, che Galieno desse il titolo di principe dei dialettici, non ad Aristotele, ma a Platone. La quale scoperta lo indusse a studiare i dialoghi di Platone, dove giunse a conoscere ciò che da sì lungo tempo ardeva di voglia di imparare, in che consista il verace metodo dialettico. E vi incontrò non solamente le regole più importanti e più sicure del pensiero, ma anche la maniera di farne l' applicazione. Le idee degli oggetti del sapere vi erano sviluppate, e rese più sensibili con gli esempj, e fissate; di maniera che la ri-

cerca arrivava al resultamento passo a passo, e tenendo un conseguente andamento. D'allora in poi si appigliò pure al metodo socratico, che insegnava a non adottare senza ragione i pregiudizj e le opinioni degli altri, e a non lasciarsi strascinar ciecamente dalla autorità, ma a rifletter da noi, e a nulla decider giammai rispetto ad un oggetto, senza averlo prima esaminato da tutti i lati *Quid plura?* dic' egli; *Cœpi egomet mecum (cum alio enim id mihi religiosum fuisset), sic cogitare: Hem! quid vetat paullisper σωκρατίζειν et omissa Aristotelis auctoritate quærere, verane et propria dialecticæ sit Aristotelis doctrina? Fortasse enim philosophus iste sua nos auctoritate decepit, ut mirum esse mihi diutius non debeat, si fructum, qui nullus inesset, in his libris non invenerim. Quid si commentitia ita sit doctrina? Non frusta me torqueo et crucio, ut è steriti et arido solo fruges capiam?* Con questa disposizione di spirito Ramo intraprese la critica della logica di Aristotele, che avea sino allora considerata

come il *non plus ultra* in quel genere. Conformandosi al metodo d'insegnamento di Platone, cercò la definizione della logica, che avea dovuto servir di base al filosofo di Stagira; ma non ne trovò pur una in tutta la sua Logica. Invece di una divisione della dialettica, come quella che Cicerone e Quintiliano ci danno, Aristotele non altro presentava che un caos di regole, senza spiegazioni chiare delle idee radicali, e senza esempi proprj ad illustrarle. L'aver travedato questi due vizj radicali bastavagli per essere prevenuto contro la dialettica e il metodo d'Aristotele, ma quanto più profonde ricerche ne fece tanto più vide moltiplicarsene i difetti. Dall'altro lato le sue idee di una migliore e più convenevole dialettica maturavano e sviluppavansi; e così immaginò a poco a poco il modo di riformare pubblicamente ed apertamente quella dello Stagirita. Ciò che nella sua disputa inaugurale avea sostenuto come una tesi problematica, si convertì poscia nell'animo suo in chiara ed intima convinzione, almeno rispetto alla

dialettica; onde non si fe' scrupolo di pubblicare le sue *Dialecticæ institutiones*, e le *Animadversiones aristotelicæ*.

Credo che ognuno capirà che io non mi tratterrò sui difetti che Ramo, nell' ammettere la difinizione platonica della dialettica, e dicendo essere l' arte di esaminare convenientemente gli oggetti e di ben trattarne (*ars benè disserendi*), biasimava in tutti i capitoli della Logica consecrati alle idee, al soggetto, agli attributi, alle proposizioni, ed ai sillogismi, come pure nell' analitica, nella topica e nelle regole dell' arte del sofista. Il risultamento delle *Animadversiones aristotelicæ* si è, che la dialettica di Aristotele e degli aristotelici non val nulla, perchè contiene una quantità di regole dialettiche inutili e ammassate senz' ordine, che non fanno che imbarrazzare la mente e trarla in errore; che molte regole necessarie non vi si trovano nemmeno indicate; che la dialettica non è ivi buona che per essere applicata alle dispute de' sofisti e de' scolastici; che per conseguenza Aristotele fa mal conoscere

e mancare assolutamente il vero scopo della scienza. Per dare un urto ancor più funesto alla dialettica aristotelica, Ramo sostenne, che giusta la storia conosciuta de' manoscritti del sapiente di Stagira, assai piccolo è il numero da noi posseduto delle opere autentiche di quel filosofo, e che la maggior parte di quelle che oggi si hanno sotto il suo nome o sono del tutto apocrife, o almeno interpolate e falsificate. Quindi, sopra più di cento libri d' Aristotele intorno la dialettica, che già si leggevano, non ne restano ora che sedici, supponendo però che questi sieno realmente usciti dalla sua penna. I nuovi aristotelici non hanno troppo ragione a darsi questo epiteto. Ramo, cio non ostante, confessò avere Aristotele inventata la teoria dei sillogismi semplici, e così perfezionata la logica, ma disse avere al tempo stesso alterato il carattere della scienza, e resala oscura, difficile, e per conseguenza inutile, e finalmente avere gli imitatori di lui aumentati codesti difetti coll'immaginar l'imbrogliata loro teoria dei sillogismi composti.

Non privi di fondamento erano per un lato cotai rimproveri. La dialettica di Aristotele, qual trovasi esposta nella sua Logica, manca effettivamente di chiarezza e di insieme sistematico, e spesso non è che un ammasso di regole disparate; avendo Aristotele troppo trascurato di produrre gli esempj in sostegno delle sue proposizioni, locchè, unito alla mancanza d' ordine, accresce maggiormente l' oscurità della sua teoria, massimamente nell' analitica. I suoi successori, e segnatamente i logici latini moderni, dal medio evo in qua, avevano ancora moltiplicate le difficoltà della dialettica con lo star servilmente attaccati al metodo di cui si era servito. In vece di coordinare il sistema, di semplificarlo, di perfezionarlo, di cercarne i difetti essenziali e toglierli, contentaronsi di scriver commenti, aggiunsero sempre nuove regole alle antiche, e crearon quindi un caos dialettico, il cui studio affaticava e infiacchiva la mente, senza nulla contribuire ad esercitarla e darle maggior perspicacia rispetto ad altre cognizioni

positive. La critica di Ramo era adunque per questo lato infinitamente preziosa; ma anch' egli trovasi nel caso di tutti gli altri riformatori di scienze, che veggono soltanto i vizj e difetti de' metodi de' loro predecessori senza rilevarne i vantaggi, che strascinati dallo zelo diventano passionati, parziali, veementi ed ingiusti ne' loro raziocinj, e che per la stessa ragione rigettano o sprezzano tutto ciò che si è fatto di buono prima di loro. Avendo scoperte nella dialettica d' Aristotele alcune imperfezioni che non si poteano negare, Ramo ne concluse non essere pressocchè altro che un tessuto di idee oscure e diffuse, di assurdità e sofismi. Per provar poi quest' asserzione fece egli stesso sentire tutto l' arbitrario della idea ch' egli si era formata della dialettica, e con la quale avea criticato quella di Aristotele, e questa male intese o male interpretò, permettendosi logomachie non meno sottili di quelle contro cui disputavano i suoi predecessori ed antagonisti, e ch' egli attaccava con tanta veemenza ed animosità. In tal

modo somministrò egli stesso a' suoi avversarj le armi, di cui non lasciarono di valersi con suo gran danno. Troppo poche testimonianze istoriche aveva egli prodotto e troppo pochi argomenti critici conto l' autenticità delle opere di Aristotele, perchè l' asserzion sua riuscisse di gran peso, e sotto questo aspetto il Patrizj gli fu di gran lunga superiore.

La dialettica propria di Ramo era senza paragone più applicabile alla pratica che quella di Aristotele usata nelle scuole; e contribuì moltissimo ai progressi della filosofia e degli altri studj scientifici. Risparmiar doveva di molto il tempo e la fatica che l'antico metodo esigeva, doveva render più facile l' uso naturale dello intelletto, e indicar solamente le regole necessarie per ben commentare gli oratori e i poeti, per giudicare sanamente degli oggetti relativi alla filosofia e alle altre scienze, e per parlare e scrivere convenevolmente su tutte le circostanze della vita. Tutt'altra questione è poi, se la maniera con che

Ramo eseguì la sua dialettica corrispondesse al fine ch'egli sperava di conseguirne; ma l'intenzion sua fu veramente filosofica, e il metodo d'insegnare avea sommo bisogno di una riforma basata sopra un consimil disegno. Onde, per quanto imperfetta riuscisse la nuova sua dialettica, egli avea già reso un gran servizio alle scienze arrivando a provare che si dovea dare la preferenza all'uso naturale della mente, fare liberamente le indagini basate sopra idee chiare, e non curvarsi giammai sotto il giogo della autenticità aristotelica. La miglior prova ch'egli non mancò al suo scopo si è, che la numerosa setta dal suo nome detta de' Ramisti influì con molto vantaggio, se non immediatamente sulla filosofia, a cagion della quale ebbe a sostenere una violenta lotta con gli antiramisti, al meno sugli altri diversi rami delle cognizioni umane, e in special modo sulla medicina, come puossi giudicarsene dell'esempio di Gio. Fernel.

Se si paragona la dialettica di Ramo a quella che praticavasi prima di lui, è

impossibile di non conoscerne il merito e la preminenza. Ramo, siccome fatto avea Melantone in Germania, univa la dialettica e la retorica in una sola scienza destinata a porgere le regole del pensiero e dell' arte di esprimere i pensieri, ma nella prima collocava soltanto l' invenzione e l' uso delle idee, di modo che divideva la sua dialettica in due parti, la prima delle quali tratta delle idee (*De inventione argumentorum*), e l' altra, passata in proverbio sotto il nome di *Secunda pars Petri* (*Rami*) versa sui giudizj (*De dispositione*, ovvero *De Judicio*). La sua classificazion delle idee nulla offre di rimarchevole, salvo ch' ella è più semplice di quelle de' suoi predecessori. Quanto ai giudizj ei li distinse in *axioma e dianœa*, ossia proposizioni e ragionamenti, e in questi comprese i sillogismi. L' assioma era definito da Ramo una idea concepita relativamente ad un' altra idea. Divideva gli assiomi in affermativi e negativi, falsi e veri. Questi ultimi suddivideva in accidentalmente veri, che possono anche esser falsi, ed

in necessariamente veri, di cui è impossibile il contrario, e che sono indispensabili perchè una scienza sia esatta. Gli assiomi sono anche o semplici o composti; nel primo caso, generali o particolari, comuni o proprj; nel secondo, combinati (*copulativa*), o soltanto aggregati (*congregativa*), o separati (*disgregativa*), e questi ultimi o escludonsi reciprocamente (*disjuncta*), o no (*discretiva*). La *dianœa*, secondo Ramo, consiste a derivare una proposizione da un' altra, donde risultano i sillogismi ed il ragionamento, ossia ciò che egli chiamava il metodo. Semplicissima è la sua teoria de' sillogismi; li divide in semplici ed in composti, i semplici o sono contratti, come l' entimema, o compiutamente sviluppati. Due sole figure sillogistiche ammette; cioè la prima, in cui il termine medio è l'attributo nella maggiore e nella minore; e l'altra in cui lo stesso termine medio è il soggetto nell' una e l' attributo nell' altro. I sillogismi composti o sono copulativi o disgiuntivi, secondo che la conseguenza è af-

fermativa o negativa, per l' affermazione o la negazione dell' antecedente. Il metodo consiste a unire ragionamenti conseguanti ed affini, onde scolpirli nella memoria sotto la forma di una cognizione; esso esige dapprima una difinizione generale dell' oggetto, indi la sua divisione o distribuzione. Lo stesso ordine di definizione e di distribuzione dee parimenti osservarsi per ciascuna parte; e quando l' esposizione sia lunga, convien ricorrere alle transizioni, utili per dare alla dizione o allo stile l' insieme, la chiarezza e l' eleganza. Tale in poche parole è il compendio della dialettica di Ramo. E grandissima lode si merita per aver cogli esempi appoggiate le regole, e semplificata la terminologia. Il suo stile generalmente è assai puro, facile a intendersi, vivace, animato e sostenuto.

Se in vece si giudica la dialettica di Ramo rispetto alla scienza stessa ed al grado di perfezione ch' ella acquistò in mano ai moderni, allora non vi troviamo che un tentativo imperfetto e vi-

zioso. L' idea di considerare la dialettica come arte di pensare era digià inesatta, e nascondeva a Ramo il vero punto di vista sotto il quale va considerata e trattata questa scienza. Ond' è che trascurò varie cose che fanno parte necessaria della logica, e le danno molta importanza, come il rapporto della mente ai sensi, alla immaginazione ed alla memoria, l' origine dell' errore, le differenti sue specie e cause, i mezzi di preservarsene, e finalmente il metodo da tenersi per esaminare ciò che si sa, scoprire i pregiudizj e gli errori che vi si intrusero, e rettificarli o distruggerli. Egli stesso e parecchi de' suoi seguaci misero tanta pedanteria nell' applicazione di alcune delle sue regole di metodo, quanta gli aristotelici in quella della loro dialettica. Quindi Ramo e la sua scuola fecero spesso il più insipido e assurdo uso della dicotomia (1) delle idee e del metodo causale. E basta pur anco una leggiere tintura della logica moderna per

(1) Separazione in due parti.

sentire l'imperfezione e l'inesattezza della sua teoria delle idee e de' giudizj. È dunque inutile che io mi trattenga più oltre su quest' oggetto.

I vantaggi fatti da Ramo alla filosofia riduconsi quasi unicamente a quanto operò onde perfezionare la dialettica e l'ordine degli studj. Le sue *Scholæ physicæ* e *metaphisicæ* non altro sono che commenti polemici, e dettati dalla passione, contro la fisica e la metafisica di Aristotele. Le quali opere altra utilità non produssero che quella di impegnare i filosofi a usar della critica nell'esaminar la dottrina di Aristotele, e quindi a scemarne l'autorità. Ramo vi parla non solo in un tono infinitamente più libero che nelle altre sue opere precedenti, ma eziandio con un amor proprio che spesso degenera in jattanza, e con tale animosità contro Aristotele e la sua dottrina da provare che la sua critica era meno dettata dalla calma e dal sangue freddo della ragione che dal desiderio di vendicar gli affronti che gli avevano fatto i peripatetici.

Sua principale intenzione nelle *Scholæ physicæ* si è di mostrare che la fisica aristotelica non è che un ammasso di chimere, che non si accorda nè con la religione ne co' principj logici stabiliti dallo stesso filosofo greco, che implica contraddizione co' più evidenti domini della fisica e delle matematiche, e finalmente che impedisce lo studio veramente utile della natura. Quando si contempla il cielo e la terra col desiderio sincero di penetrare i misteri dello spettacolo che l' universo espone ai nostri occhi, e che scorransi poscia i libri di Aristotele sulla fisica, non trovasi in essi la spiegazione di nessun fenomeno naturale; anzi, soggiunge Ramo, non vi si trovano che sofismi logici sul tempo e sullo spazio, e finalmente *infinitatis et æternitatis monstra quædam et portenta, non solum ingenuæ disciplinæ prorsus aliena, sed veræ pietati ac religioni contraria.* Ramo non sa capire come la cristianità soffra gli aristotelici che difendono le empie proposizioni del loro maestro di fisica, mentre volgono in ridicolo Mosè, lo

trattano di impostore egizio, e considerano i cristiani stessi come tanti idioti e ignoranti fanatici. Egli ha tuttavia la presunzion di asserire che non si varrà di cotali armi per attaccare Aristotele, ma che il confuterà con argomenti tratti dalla logica, dalle matematiche e dalla fisica, e farà vedere quanto poco ebbe ragione Alessandro Magno di rimproverar Aristotele di aver pubblicate le sue opere acroamatiche, tra le quali vanno compresi i libri sulla fisica. Di codesta critica di Ramo io non posso dir altro; perocchè segue passo per passo il testo del filosofo greco, e trovasi intimamente combinata col commento. Il più frequente rimprovero che l'autore fa ad Aristotele si è quello di aver mancato di logica, e quasi ad ogni pagina il corregge come farebbesi di un fanciullo. Verso la fine del libro egli stabilisce come oggetti propriamente detti di fisica, il cielo qual primo corpo della natura, le meteore, i metalli, le erbe, gli alberi, i pesci, gli uccelli, gli animali e l'uomo. Questo esempio, unito alle altre osser-

vazioni da me fatte sulle *Scholæ physicæ*, dimostra bastantemente ch'ei criticava e biasimava Aristotele senza comprenderlo, anzi senza avere la menoma idea della necessità, del carattere, delle basi e del fine delle ricerche fatte dal filosofo greco nella sua fisica.

Lo stesso dee dirsi delle *Scholæ metaphysicæ*, scritte sullo stesso tono, con lo stesso spirito, e con eguale ignoranza degli oggetti trattati. Nondimeno la confusione che regna nei quattordici libri della Metafisica d' Aristotele giunti sino a noi offeriva alla critica migliori armi che quei della fisica. Non avea Ramo che ad accennare tal confusione per presentare in aspetto svantaggioso la metafisica aristotelica considerata come un complesso sistematico, o come base di un sistema di scienza; e ciò realmente fece, ma in un modo imperfetto e mal ragionato. Pretese con ragione che due libri solamente di essa metafisica trattino della teologia e de' principj reali supremi di Aristotele, e che tutti gli altri o spettino alla sola logica, o non

contengano verun oggetto metafisico, secondo l'idea che il greco filosofo attribuiva a questa voce. Ma a lui bastava di aver dimostrato che un libro d'Aristotele avesse relazione alla logica per immaginarsi di aver anche mostrato non valer nulla, giacchè aveva anteriormente, secondo però l'opinion sua, manifestata ad evidenza l'imperfezione e l'inutilità totale della logica aristotelica. Ed era anche facile a lui sì di invocare la testimonianza della storia per render sospetta la maggior parte della metafisica d'Aristotele, come di rappresentarla per un trattato puramente logico, ed un tessuto di idee diffuse ed incoerenti. In fatto molte opere di Aristotele intorno a ramificazioni isolate della logica e intorno alla fisica vennero male a proposito accoppiate dagli antichi con quelle che trattano della metafisica, e in vano cercherebbesi la menoma traccia di ordine sistematico in tutto ciò che oggi possediamo sotto questo titolo. Ben è vero che la colpa non è di Aristotele, ma di coloro che unirono ed ordinarono più tardi i suoi scritti, ma

Ramo non ebbe riguardo a questa circostanza, nè poteva pure averlo, dappoichè al tempo suo la critica ben piccola luce avea sparso sulla letteratura aristotelica. Egli ritenne lo Stagirita per autore della Metafisica, quale l'abbiamo, e da essa giudicò essere stato un filosofo mancante di ogni nozione d' ordine e di metodo; che impastò insieme logica, fisica e metafisiche, per dare un corpo di chimere filosofiche a' suoi contemporanei ed ai posteri, e sopra tutto per acquistare quella celebrità che Platone aveva ottenuto nella dialettica. Se gli si opponeva che la metafisica aristotelica, appunto pel disordine che vi regna non può esser uscita in quel modo ch'ella è oggi dalle mani del suo autore, conveniva egli di questa verità, ma ne traeva motivo di rimproverare con maggior forza ed amarezza agli aristotelici moderni il divinizzare un' opera, che essi stessi confessavano apocrifa o almeno composta di elementi eterogenei, il considerarla come un sistema di metafisica perfetto e non suscettibile di miglioramento,,

l' adattarsi vilmente a prendere per metodo il disordine e per metafisica la logica, e in fine il querelarsi di ogni tentativo tendente a introdurre le modificazioni o le correzioni necessarie ed utili nel sistema de' principj fisici basato in quest' opera, come se que' tentativi trascinassero seco la rovina delle scienze, della religione, della chiesa, e dello stato. Se Ramo si fosse limitato a valersi del disordine della attual metafisica di Aristotele per argomentare contr'essa, e per indurre a riformarla, avrebbe, è vero, commessa sempre una ingiustizia verso Aristotele, e mal afferrata l' idea che quel filosofo si era formata della metafisica, abbenchè i lumi del tempo e le circostanze in cui visse potessero dare una apparenza di ragione alla sua causa; ma lo acciecarono la sua parzialità, vanità ed inconsideratezza, e il portarono a polemizzare contro la parte autentica della metafisica aristotelica; cosicchè distrusse egli stesso l' effetto di ciò che di buono ed utile aveva detto nel suo discorso sullo stato in cui

erano allora i' quattordici libri della metafisica di Aristotele, e sul sistema dei moderni peripatetici, cui serviva essa di fondamento. Anche i due trattati sui principj reali supremi li qualificò egli come collezioni di regole logiche di già annunciate in altre opere dello stesso autore, e in questi ripetute fino alla sazietà. Così pure la teologia, secondo Ramo, è già contenuta nella fisica, e solo di poche proposizioni, ed anche più empie, è accresciuta nella Metafisica. Riguarda pertanto come una empietà imperdonabile la condotta de' nuovi teologi peripatetici, che pubblicano in ogni luogo essere la metafisica d' Aristotele il sostegno della religione cristiana. E questa in fatto era una grandissima contraddizione. Ma io non posso impegnarmi a seguire Ramo per tutti gli argomenti ch' egli accumula contro i dommi metafisici d'Aristotele, nei quali non trovava egli che logica, e quasi sempre falsa.

Il metodo dialettico e l' anti-peripatetismo di Ramo, oltre Francia e Germania, trovarono accesso anche nella Sviz-

zera, ne' Paesi-Bassi, in Inghilterra ed Iscozia, ma pochissimo nella Italia ed in Spagna. A Parigi il più ardente propagatore e difensor del ramismo, fu Aldomaro Taleo, che avea vivuto in somma famigliarità con Ramo, del quale commentò i compendj dopo la morte di lui. Ei non cessò mai di essere in disputa con gli aristotelici, tanto più animati contro i ramisti, quanto che essendo questi pressocchè tutti ugonotti, l' intolleranza religiosa si univa allo spirito del partito filosofico per attaccarli. Il ramismo venne trapiantato in Germania, negli Svizzeri, e ne' Paesi-Bassi, sì pel viaggio che vi fece Ramo, e sì massimamente per le cure di due de' suoi discepoli Tommaso Freigio e Francesco Fabricio. Il primo nativo di Friburgo in Brisgavia studiò dapprima il diritto nell' accademia di quella città, sotto la direzione di Ulrico Zasio e di Enrico Glareano, ma andò poscia a Parigi, ove divenne il favorito di Ramo. Tornato alla patria, insegnò le opinioni filosofiche del suo maestro a Friburgo, a Basilea, e ad Altorf, ma

ebbe pure a sostenervi dispute disgustose contro i peripatetici, che allora occupavano quasi tutte le cattedre di teologia e filosofia in Allemagna. Francesco Fabricio da Duren seguì pure per molti anni le lezioni di Ramo a Parigi. Divenne poi direttore del ginnasio di Duseldorf, e dimostrò i vantaggi del ramismo in un commentario sugli antichi autori classici; scrisse con molto gusto ed ingegno. Avendo avuto la fortuna di formare un gran numero di dotti laboriosi, contribuì possentemente a spandere e render pregevole il ramismo in Germania. La dottrina del filosofo francese vi fu egualmente favorita molto attivamente da Giovanni Sturm e Davide Chitreo, l'autorità de' quali fu sì grande che erano spesso consultati sui soggetti da scegliere per occupare le cattedre vacanti di professori; e quasi sempre raccomandavano allora i ramisti, benchè non avessero di Aristotele sì cattiva opinione come Ramo. Così dunque verso la fine del sedicesimo secolo appena trovossi una sola scuola o accademia celebre dell'Allemagna, trà cui

professori non si contasse qualche ramista. La filosofia di Ramo era parimenti insegnata a Dortmund da Federico Beurhus, che pubblicò tra le altre cose un paralello tra la dialettica di Ramo e quella di Melantone; a Colbach da Adamo Scribonio; ad Hannovre dal Buschero; ad Halmstadt da Gasparo Psaffrad; ad Erford da Enningo Rennemann; a Rostock da Tommaso Rhædo; ed a Marburgo da Girolamo Treutler. Si tentò anche di introdurla nelle università di Sassonia. I principali anti-ramisti della Germania furono Giacomo Schegk a Tubinga, Filippo Scherb ad Altorf, Cornelio Martini e Gio. Caselio ad Halmstadt, ec. Il paralello stabilito da Beurhus tra le dialettiche di Ramo e di Melantone fece sì che molti procurarono di stabilire un sincretismo e conciliare gli opposti partiti. Ai seguaci di questa nuova setta fu dato il nome di semi-ramisti, e vennero perseguitati da quelli che pretendevano avvicinar l'una all'altra (1). Il più zelante

(1) Siccome la filosofia di Melantone aveva la prin-

commentatore e difensor del ramismo in Inghilterra fu Guglielmo Temple di Cambridge, amico del nobile cavaliere Filippo Sidney, cui dedicò i suoi Scolj sulla dialettica di Ramo (1).

---

cipale sua sede nelle università di Sassonia, così ivi trovò il ramismo la più viva resistenza. Giovanni Cramer professore di logica aristotelica a Lipsia fu accusato di calvinismo perchè insegnava la filosofia di Ramo, e ciò gli fece perdere la sua cattedra nel 1591. Si obbligavano allora in Sassonia i professori pubblici e privati a giurare in iscritto che non insegnerebbero veruna idea contraria ai dommi d'Aristotele. Quindi il peripatetismo vi durò con splendore fino al tempo di Cristiano Tommasio. — Ne'Paesi-Bassi fu Giovanni Scaligero quegli che più si oppose alla introduzion del ramismo.

(1) *Petri Rami Dialecticæ libri duo, scholiis G. Tempelli illustrati Quibus accessit eodem auctore de Porphyrianis predicabilibus disputatio. Item Epistolæ de Rami dialectica contra J. Piscatoris responsionem defensio in capita viginti novem redacta*, in 8. *Francuforti*, 1591.

FINE DEL TOMO QUINTO.

INDICE DEL PRESENTE VOLUME.

LIBRI VENDIBILI IN QUESTO NEGOZIO.

Biblioteca di Famiglia, ossia lettura dilettevole, istruttiva e morale per la Gioventù, con rami, tomi 6 in 18, Milano 1821 e 1822, lir. 9 60.

La Gran Brettagna considerata sotto l' aspetto fisico, economico, morale e politico al principio del secolo XIX, Milano 1821, 2 tomi in 8. lir. 6.

Piccoli. Le Servitù fondiarie. quattro tomi in 16. con 10 rami cad. lir. 14.

Opere sotto i torchi per associazione.

Sismondi. Storia de' Francesi, traduzione dal francese del profess. *Perotti*, sono usciti tre tomi, lir. 8. 50.

Saggi Chimici sulle arti e manifatture della Gran Brettagna ecc, degli sigg. *Parckes e Martin*, traduzione del Cav. *Luigi* Bossi, con osservazioni di confronto colle arti e manifatture d'Italia, dalle quali si potranno raccogliere i miglioramenti che ebbero in questi ultimi tempi e lo stato attuale della nostra industria, ne sono usciti fasc. 10, lir 13. [illegible]

Storia della Spagna antica e moderna del Cav. *Luigi Bossi*, con rami, 8 tomi in 12, ne sono usciti 5 lir. 21. 52.

—— in carta soprafina di colla lir. 28. 69.

Trattato completo di Aritmetica teorico-pratica-dimostrativa del Ragioniere *Domenico Castoldi*, in 2 tomi in 4.°; nè sono usciti 2 fasc. lir. 13 75.

Manuale degli Indirizzi dei negozianti d' Europa ecc. In quattro tomi in 8.°; ne sono usciti tre, lir. 11. 25

Rota D. Carlo. Annuale omeletico, ossia Raccolta di Spiegazioni Evangeliche per tutte le Solennità, Domeniche e Feste dell' anno, secondo i due Riti Ambrogiano e Romano Opera in cinque tomi in 8.° a lir. 3 cad.

Walter Scott. I Puritani di Scozia ed il Nano misterioso, romanzi storici, trad. dal Prof. *Gaetano Barbieri*, in 4 tomi in sedicesimo con due rami cad. sono usciti due tomi lir. 4. 60.